سيكولوجية التعصب

أندريه هاينال
ميكلوس مولنار
جيرار دي بوميج

ترجمة: د. خليل أحمد خليل

استاذ اجتماعيات المعرفة / الجامعة اللبنانية

دار الساقي

الطبعة الاولى ١٩٩٠

ISBN: 1 85516 705 0

Dar Al Saqi, 26 Westbourne Grove, London W2 5RH

□ بماذا يمكن أن يفيدنا التحليل النفسي لفهم ظاهرة مثل التعصّب؟

يبدو التحليل النفسي كأنّه استجوابٌ، تساؤلٌ، تأمّلٌ يسمح بالوقوف عند نهاية الخط، في مواجهة المسائل التي يطرحها النّاس؛ وإننا في هذا التقليد سوف نستفيد من تعليماته، لا لنجد فيها جواباً، بل لكي نحاول فتح آفاق جديدة بالنسبة إلى المواضيع المتفجّرة، المشحونة بالعاطفيّة، مثلما كان حال الحياة الجنسية، مثلاً، منذ العصر الفيكتوري، وحال الموت حتى أيامنا. فهل التحليل النفسي قادرٌ، اليوم، على تنويرنا في هذه المسألة المقلقة، مسألة التعصّب (fanatisme) أو التزمُّت؟ في الصفحات التالية، سنحاول كشف جوانب التعصّب المرتبطة باللاوعي. وبالطبع، يقفُ التحليل النفسي عند هذا الميدان الخاص به، وبالتالي يستدعي اعتباراتٍ أخرى متمّمة: اعتبارات تاريخية، اجتماعية، ثقافية.

قوامُ طريقة التحليل النفسي أنْ نعيد النّظر في الظواهر التي نفحصها. فالمحلّل النفسي شاهد، وهذا

هو أحد أدوار المثقّفين، حتى وإنْ كان الناس لا يحبّون الشهود الذين يزعجونهم. زدْ على ذلكَ، أنّ المحلّل النفسي حينَ يكشف لنا رغباتنا اللاواعية، إنما يخاطرُ بأن يصيبنا بجروح، إذْ من المُربك والمُقلق أن نعترف بأننا لا نعرف حقاً الأسباب التي تدفعنا وتسيّرنا. في هذه الدراسة سيتعيّن علينا أن نتحاشى في وقتٍ واحد الأحكامَ القيميّة المتسرّعة والامتثالية الفكريّة الرائجة، كما سيتوجّب أن نتفادى التراجع أمام المحارم (Tabous) بحجة أنها لا تستحق أنْ تفهم أو أنّ من الخطورة مناقشتها ـ لأسباب يُدّعى أنها نبيلة. وإننا حين نفهمها على نحو أفضل، إنما سنتمكّن من الاعتراف بما هو إنسانيّ فيها، وإدراجها في عالمنا الذهني. فالفحص التحليلي النفسي يدّعي استجواب الظواهر الإنسانيّة (Sine ira et studio) استجواباً علمياً قدر الإمكان. ويصاحبه الشك والاشتباه: فهو يبحث، تحت المظاهر، عن المشاعر والدواعي المتخفّية. يُضاف إلى ذلك أنّ هذه المسيرة هي مسيرة علوم إنسانيّة أخرى؛ علم الاجتماع، علم الإناسة (الانتروبولوجيا)، علم النفس، الخ. إذنْ التحليل النفسي يُميط اللثام عن الدواعي الحقيقية المخفيّة وراء الواجهة. لخدمة مَنْ، لخدمة ماذا، يقوم التحليل النفسي بهذا العمل؟ حسب التراث الفرويدي، يقوم به لجعل القوى المجهولة والغامضة واعيةً، لكي «يحلّ الأنا محل ذاك الذي كان الهو».

«Wo Es war, soll Ich werden» (Freud);

لكي نفهم بلا ابتسار (préjugé)، بلا حكم شائع، ونقل هذا الفهم، وهذه مهمة كان يعتبرها فرويد أساسيّة. وبما أنّ اهتزاز المُثل الثقافيّة قد أدخل الهلع والالتباس، فإنّ النّاس يحاولون أنْ يجدوا معنىً جديداً لحياتهم وقيماً جديدة. ولكي يفهموا أنفسهم على نحو أفضل، لكي يفهموا العالم الذي يعيشون فيه، ومن هو الإنسان اليوم، يتوجّهون نحو العلوم الإنسانية التي تستمدّ منهم شعبيّتها.

يمكن التساؤل عمّا إذا كان يحقّ لنا استقصاء المفاهيم التحليلية النفسية لتطبيقها على المسائل ذات البُعد الاجتماعي. إن الأمر يتعلّق هنا بمسألة طرائقية (ميثودولوجية) كبيرة. ومعظم المراقبين متّفقون على دور علم النُفس في تعيين حياة الجماعات وتحديد تطوّرها. وبما أنّ طريقة التحليل النفسي قد أغنت علم النفس والعلوم الإنسانية بمعرفة اللاوعي، يبدو مشروعاً البحث أيضاً عن العوامل اللاواعية التي تكمن وراء الحياة الاجتماعيّة. فوجود عدّة عوامل محدّدة محتملٌ علمياً؛ ومثال ذلك أنّ تأثير قوانين الاقتصاد وتطوّر أشكال الإنتاج لا يستبعد تأثير البسيكولوجيا الفردية.

وربما يبدو تجاسراً تناولُ ظاهرةٍ ارتدت جوانبَ شتّى وفقاً للظروف والسياقات، وتفجّرت في كوكبات تاريخية وظروف نفسيّة بالغة التنوّع. فقد تراءى لنا أنّ تنوّع المواضيع التاريخية غير متمانع مع تماثل في الخفايا البسيكولوجية. فبعد تفحّصها، سيكون في إمكان القارىء الحكم على قيمة هذه الفَرَضيّة.

. . . إنّ التعصّب مفهومٌ من القرن الثامن عشر، جرى وضعه للتنديد بتزمّت ديني (زيلوتيّة، نسبة إلى زيلوت اليهودي المتعصّب: Zélotisme). وساد الاعتقاد أنّه سيزول مع زوال ذلك التزمّت، فلم يحصل شيء من ذلك، وهذا دليل على أنّه غير موجّه فقط لحل مسألة دينية تماماً، كما كان يمكن لمقاربة ظهورية (فنومنولوجية) أن تجعلنا نظنّ، بل يغطي حاجات الإنسان الأشدّ تعقيداً وتستّراً. وربما تكفي هذه الواقعةُ وحدها لتبرير تدخّل التحليل النفسي، حتى يحاول أن يفسّرَ وأنْ يقيم الصلة ما بين هذا الاستمرار للتعصُّب والرغبات المرتبطة بالحياة البشرية الخفيّة، وبين وجود شياطين شرّيرة في داخل البشر.

مقاربة نفسية وتحليلية نفسية للتعصُّب

في نظر هالدن[1]، ربما يكون التعصّب (التنطّع/التزمّت) واحداً من أهم الابتكارات الأربعة ما بين العام ٣٠٠٠ ق.م.، والعام ١٤٠٠ ب.م.؟ وأنه ربما يكون من أصل يهودي/مسيحي، ويلفتنا آرثير كستلر[2] إلى مدى توفير عصرنا ميداناً مؤاتياً للتعصّب؛ فهو، مع تسليمه بكون أشكال تقدّم الإنسانية في مجال المعارف والتقنيّة لا يمكن تجاهلها، إنما يلاحظ بمرارةٍ أنّ القرن العشرين لم ينجب سوى الهتلريّة والستالينيّة والماويّة، بينما كان القرن السادس ق.م. قد شهد ازدهار الطاويّة (Taoïsme من الطاو Tao، الطريق) والكونفوشيّة والبوذيّة.

إن اشتقاق الكلمة «Fanatique» يرجعنا إلى Fanum ومعناها المعبد/ الهيكل[3]، ومن مترادفاتها؛ «المستنير»، «illuminé»، «الذي يعتقد أنّ الآلهة توحي له»[4]. ويظن المتعصّبون، من خلال توهّمهم باكتشاف المطلق وما فوق البشري، أنهم امسكوا بالحقيقة التي تمنحهم كل العلم، كل القوّة والسلطان، والعصمة وكل أشكال التفوّق على البشر. إنهم

يتراجعون إلى مرحلة القدرة الكلية الطفليّة التي تتضمن تحقيق الرغبة على حساب الواقع الذي يجري إدراكه بالمعارف وبحدود الإمكانات الإنسانية. ويترافق الشعور بالقدرة الكلية مع حماس نرجسي وتمجيد لفكرة الانتماء إلى هذه الجماعة ممّن اصطفاهم الأزل أو التاريخ. ويمكن لهذا الاصطفاء النّخبوي أنْ يضمِّد قلق أفراد قست عليهم الحياة، ولم يحظوا بنصيب وافرٍ من الأمن. إن المنظومة الهذيانية/ الذّهانيّة، الثنائية، منظومة الصواب/ الخطأ، الأسود/الأبيض، الصديق/ العدو، تؤدّي إلى تجذير للفكر، حين توجّه العدوانيّة نحو عدو؛ والمؤسف أن خشية رجوع العدوانية، تستثير مخاوف التنكيل من جانب أعداءٍ مظنونين، كما تستثير مشاعر الجُرميّة التي تقود إلى أشكال مختلفة من المازوخيّة وعقاب النفس. إن المتعصّب يتقرّب من شخصيات أخرى ذات «باثولوجيا نرجسيّة» (حسب مصطلح التحليل النفسي) أو من بعض أشكال الهذيان الذهني (حسب الوصف الفنومنولوجي). وإن ما يميّزهُ من الأشخاص المعذّبين الآخرين ـ مثلنا نحن جميعنا ـ هو أنّه يجد الأمن، يجدّ وسيلة اطمئنان، في المنظومة التعصبيّة التي يوظّفها كاعتقاد(*)؛ وهذا «الاطمئنان» ـ الذي سنتكلّم عنه مفصّلاً ـ إنّما يتضمّن «هذياً»؛ فهو يبدّل منظومة القيم ويمنحه الإذن بإطلاق غرائزه (العدوانية وأحياناً الجنسية أيضاً) بفضل يقينه بأنّه مالك الشريعة أو القانون. غير أنه ربما يشعر بضرورة دفع تعويض ما، من خلال الزهد والتقشّف. إن هذه

البنى التي سمّيت نفسيّة/ مرضيّة أو حتى «ذهانيّة»[٦]، إنما تمتاز بالتخريج (بوضع الشيء خارجاً) وبنفي التصارع ما بين النفسيّات؛ وغالباً ما توجد لدى الناس الذين توصّلوا إلى دور اجتماعي مهمّ في بعض الكوكبات أو التجمّعات.

يفرّق بولترويز[٧] بين المتعصّب الأصلي - العاصب - والمتعصّب المنقاد؛ فالأول بيده الأمر/ السلطان (Autorité) الذي يسمح له بأن يعطي لجماعاته (جحافله من المتعصّبين المنقادين) الإذن بالتغلّب على النّواهي المفروضة من الأنا الأعلى. رأينا في أثناء الهتلريّة أناساً كان يمكن أن يكونوا، في ظروف أخرى، مستمرّين في خضوعهم للتعاليم الأنويّة العليا في تقاليدهم، قد شعروا أنهم مأذونون من جانب زعيمهم لكي يتجاوزوا القوانين باسم فكرة («الوثن الميتافيزيقي» التي أطلقتها حلقة فيينا الوضعيّة). إن بنية العاصب الفكريّة التي تسمح له بكبت مستلزمات أناه الأعلى باسم فكرة، ربّما تكون أشد تعقيداً، «وانفتالاً»، من بنية تابعيه ومريديه (Mitlaüfer).

إن العاصبين (Fanatisants)يقطعون مع التراث، يخرجون عن الدّرب من أجل فكرة أو مثال يعرضانه كمُطلق، ويستحق أن يضحي المرء بنفسه لأجله، وأن يضحّي بالآخرين في سبيله. ففيهم تمرُّدٌ على شيء ما غير مُشبع، وموجود وبحثٌ عن شيء ما كامل، يسعون لأحلاله محل ما ينقصهم (أنظرْ مثال روبسبيير،

سان ـ جوست، الخ.) وينتسبُ بعضٌ منهم إلى النمطيّة (Typologie) «الوسواسيَّة» التي تتضمّن حاجة جدارة وسؤدد، وتعاملاً بارداً مع الاقتناع بأنّهم «على حق»، هذا الاقتناع الذي يُسكت جُرميتهم إسكاتاً جزئياً. وثمة آخرون راؤون ذوو شخصية باهرة يمارس إشعاعها الوجداني والعاطفي سحره على الآخرين. أما المتعصّبون المتقادون فهم، على العكس، يمكنهم أن يكونوا امتثاليين، يسمح لهم العاصب (أو المتعصّب) بالتعبير عن مطالبهم ومخاوفهم وجراحاتهم، من خلال تعيينه مجرماً سيتمكنون من صبّ جام غضبهم عليه، دون شعور منهم بالجرميّة. فهم يبحثون عن الأمان من خلال اتحادهم مع شخص كامل القوّة، ذلك الأمان الذي سينهار من ناحية ثانية، لأن حلقة الأعداء، المتعاظمة بلا انقطاع، تستدعي ضحايا جديدة، وتجرّهم في النهاية إلى السقوط (مثال الإرهاب).

بالنسبة إلى الجماعتين، يُذكر في علم النفس الوصفي، تقلّص للحقل الذهني وهبوط في الاهتمامات: ازدراء ولا مبالاة تجاه كل ما لا يكون غرضاً من أغراض هواهم وحماسهم؛ يقين لا يتزعزع في صحّة أفكارهم؛ إسقاط العدوانيّة على الآخر، العدو المظنون، المُعاش كمُضطَهِد؛ ترشيدات تبرّر التجديف على الأخلاق («إننا نقتل في سبيل خير الإنسانية»). تُفسر هذه الظواهر البسيكولوجية بالدراسة التحليلية/ النفسيّة للبنى الكامنة، للمأزم

والصراعات بين الرغبات والمحرّمات التي تعارضها. بكلام آخر، لا يمكن فهم عمل المتعصّب، مع الكره الذي يخفيه وراء تلك الواجهة «للإنسان العادل»، ومع الهوى الذي يسكنه، إلّا من خلال أعماق منظومتنا النفسية وتيّاراتها الخفيّة.

التعصّب شرطٌ من شروط جنون العظمة، ومثال ذلك أن اللاعبين، في تفاؤلهم، يُعتبرون نوعاً من المتعصّبين. وبنيةُ جنون العظمة هذا، يمكن فهمها من خلال ظاهرة بسيكولوجيا الطفل: «وهمُ القدرة الكليّة»(8). فهؤلاء اللاعبون إذ يعتقدون أن القدَر يحبّهم، إنما يتحدّونه وينتظرون حكمه، ولو كان ذلك مقابل أكبر الكوارث، بما في ذلك تحطيم وجودهم الشخصي أو مُثُلهم. وقد يبدو هذا أحياناً كأنه ضرب من ضروب الشجاعة، ولكن يكفي أنْ نتذكّر رهان هتلر (أو «اللاعب» نيكسون) حتى نفهم أنّ الأمر لا يتعلّق بأكثر من إنكار للواقع، وبحث عن قدرة كليّة مرضيّة، غالباً ما تخفي مشاعر عجز ويأس، وعدم الاقتدار على تحمل حدوده الخاصة به، وعلى الخضوع لقواعد الحضارة المستبطنة في الأنا الأعلى. لقد أمكن الكلام على «مرضيّة الأنا الأعلى»، على «فساد» الأنا الأعلى، الذي وصف فرويد في كتابه «قلق في الحضارة» (1930) واحداً من أصوله: إن أباً «ضعيفاً ومتساهلاً إلى أبعد الحدود» سيتيحُ الفرصة أمام الطفل لكي يكوّن لنفسه أنا أعلى قاسياً بتطرّف وإفراط، لأنّ طفلاً كهذا ليس له من مخرجٍ آخر، في ظل انطاعه

بشعور الحب، سوى توجيه عدائيته نحو الداخـل، أما عند الولد المتروك، المُربّى بلا حب، فيسقط التوتر بين الأنا والأنا الأعلى، ويمكن لكل عدائيته أن تتوجّه نحو الخارج. وبالتالي، إذا صرفنا النظر عن عامـل تكويني افتراضي، يكون من حقّنا عندئـذٍ القـول بـأنْ شـدّة الوعي صادرة عن الفعل المتضافر لتأثيرين حيويّين: في المقام الأول، عن الحرمان من الإشباعات الغريزية، الذي يطلق العنان للعدوانيّـة؛ وفي المقام الثاني، عن تجـربة الحب، التي تجعـل هـذه العـدائية تـرتـدّ نحـو الداخل وتنقلها إلى الأنا الأعلى»[٩].

على سبيل التمثيل العيادي:

لقـد وصف ج. بيكر[١٠] الإرهـابيين الألمـان الـذين كانوا ينتمون إلى جماعة بادر - مـاينهوف، كـأنهم «أولاد بلا آباء». فـآباؤهم الـذين كانـوا قد قُتلوا أو سُحقـوا عـلى أيدي النـازية والهـزيمة، لكي يرموا بـأجسـادهم الضـائعة، في مـا بعد، في بنـاء «المعجزة الاقتصـاديّة» الألمانية، كانوا يتراءون لهم قابلين للاحتقار وبلا قيمة. فقـد انتفض الأبناء بسبب الجـرح النرجسي الـذي أصابتهم به الهزيمة، وبسبب العـار الذي لحق بـآبائهم دون أن يعترضوا على القومية - الاشتراكيّة (النازيّة) أو حتى دون أن يشاركـوا فيهـا؛ وهم لا يستـطيعـون أن يعترفوا بالفضل لآبائهم فيشكروهم عـلى ما وفروا لهم من أمـور كان الآبـاء أنفسهم يقاسـون منها: الجـوع، الحرب، القمع. فقد كان حقدهم، تعطّشهم للانتقام

من أولئك الآباء المحتقرين، طريقة لفك التضامن معهم، ولتهميشهم وإسقاطهم: فوضعوا النّار في ما كان آباؤهم قد شيّدوه (في المخازن الكبرى، تلك «المعابد» التي أقامها المجتمع الاستهلاكي) وأظهروا الحاجة إلى تلطيخ آبائهم في خلال محاكماتهم. لم يصوغوا أية نظرية، بل اكتفوا بدعوات إلى العنف، كانوا يريدون تحطيم ما هو قائم، محاربة القيم التي تبدو لهم فارغة من المعنى، وفضح البورجوازية: «لا تهمّني الفيتنام، فأنا مشغول بانتعاظي؛ هذا ما قاله ديتر كونزلمان لتظاهرة ضد حرب الفيتنام». ويبدو السعي وراء العنف، والحرية الجنسيّة وانتهاك المحرّمات (تُعرَضُ السرقات كأنها انتهاكاتٌ للملكية المحرّمة/ المقدّسة، ورفض للموانع الاجتماعية بوصفه الكيفية الوحيدة للانعتاق من النظام) كأنه محاولة يائسة للتعويض عن انهيارهم العصبي وعن نكساتهم ولتضميد جرحهم النرجسي نظراً لأنهم أبناء هتلر، أبناء بلد وجيل مغلوبين.

ولقد زوّدهم التحدي الناجح والشهرة المتحققة، بمشاعر قدرة كليّة عابرة، قبل أن يغرقوا في عزلة السريّة، ثم في العجز الانحباسي. ففي خلال توقيفه الأول، أعلم بادر صاحبته غودرون إسلين أنّ من الواجب إخراجه من الحبس بأي ثمن، وإلاّ فإنه سينتحر؛ ولإطلاق سراحه، دخل أولريك ماينهوف في السريّة بدوره.

من الممكن تفسير انتحارهم كآخر مجهود في سبيل

الانفلات من أعدائهم، وأكثر من ذلك، لجعل قدرتهم الكلية تنتصر، أسبغوا على أعدائهم «روعة داخليّة» (غرونبرغر). ففي ظروف الحبس، ارتدّت عليهم العدائيّة والساديّة في سبيل التضحية الكبرى.

لاحظ الإرهابي ميخائيل بومان (بومي) في سياق مقابلة: «أنّ الحنين إلى الموت، رغبة الموت أمر واقع»[11]، معبّراً بذلك عن اليأس الذي يتخفّى وراء العدائيّة والكراهية. رداً على سؤال: «ما هي مشاريعكم؟ كيف تعيشون في السريّة؟»، أجاب بومي: «هذا صعب. إنني أعيش في عزلة اجتماعيّة تامّة. ما عندي شيء، لا عمل، لا عائلة، لا بيت. ولكنني أتحمّل أيضاً وزراً كبيراً ـ لست مسجلاً لدى الشُرطة، فأنا لا أملأ كل تلك الإضبارات الحكوميّة، لا أدفع أجرة منزل، ولا غرامات، ولا حسومات على المشتريات المعتدلة. أنا لست في النظام». عزلةٌ وانهيار مُضافان إلى الثورة والإسقاط الذّهاني لكل الأوساط التي يحسّون بها كأنها أوساط سيّئة. ولا يمكننا أن نمنع أنفسنا من إجراء المقارنة مع الانحباس في حياة الرهبنة، أو مع تجمّعات زهّاد القرون المسيحية الأولى: الإسقاط نفسه للعالم المعيوش كعالم رديء، ولكن هنا، فضلاً عن ذلك، يكون المنفى نهاية حلقة مفرغة من أفعال ضد المحيط تقود إلى قيام علاقة سادية ـ مازوخيّة مع هذا المحيط، الأمر الذي يعطي للظاهرة الإرهابية بُعداً جديداً، بعد الجحيم والكراهية.

لا يعتقد المتعصّبون بإمكان تقدّم مجتمعٍ ما دون

انتهاك المحرّم «لن تقتل قطّ». ولئن كان صحيحاً أنّ هذا المثال، الذي أعاد تكريمه بهذا الشكل، فلاسفةُ الأنوار في القرن الثامن عشر، لم يمكن الاقتراب منه إلاّ في غضون فترات قصيرة من التاريخ، فإنّ ذلك لا يقلّل من قيمته بشيء.

لا مناص من تمييز تعصُّب الاعتقاد: انتساب غامض قليلاً أو كثيراً للأفكار أو للخيْلات (التمثّلات) التي لا يمكن إثباتها ولا نفيها، من الاقتناع: وهو يقين من النسق الوجداني المتضمّن أحياناً تقديراً زائداً لبعض الحقائق. فالتعصّب عقليّة، ذهنية، تتراءى وتتلاشى في بعض الكوكبات التاريخية. ويرتبط تحديد ظروف ظهوره بتأملٍ تاريخي (مثلاً انهيار بعض المثل المشتركة بين جماعة، وحتى بين مجتمع، الخ.). في المقابل، في المستوى الفردي، يماثل التعصّب حالة نفسيّة يكون فيها الفاعل/ الذات «مهووساً» بشبكة تمثّلات تؤول إلى إشغال كل الفضاء الذهني، مع استبعاد التطوّر السابق: يكون الأنا، بكيفيةٍ ما، مبلّلا بالأفكار والتمثّلات التعصبيّة، وإن كان الإنسان القديم لا يعود يعيش في نهاية المطاف، فيولد إنسان جديد، كما هو الحال في طقس سيامة الكهنة. هل ينبغي التشديد على إمكان وجود متعصّبين وغير متعصّبين في نطاق أية فكرة أو حركة؟

نتساءل إلى أي حدٍ تُعتبر العقليّة التعصبيّة نكوصاً وتراجعاً إلى نوعٍ من عقليّة أرواحيّة (animiste)،

حدّدها فرويد بثلاث مزايا: النرجسيّة، القدرة الكليّة، والإسقاط أو الإضفاء. فحتى وإنْ كان من المسلَّم به أنَّ المتعصّب لا يعتقد بالأرواح شيمة الأرواحيّ، فإننا نستكشف لديه فكرة أنويّة نرجسية: فهو الوحيد الذي يكون دائماً على حق؛ والإيمان بالقدرة الكليّة لفكرته: فبفضلها سيتوصّل إلى تغيير العالم سحرياً، وإلى اجتلاب الفردوس؛ أخيراً نجد لديه فكرة إسقاطيّة تريحه من كل شبهات الضعف والقصور البشري، إذ إن هذين، مع المكر، موجودان في الآخر. ويرى فرويد أن الإنسان في المرحلة الأرواحيّة يعزو لنفسه القدرة الكليّة، وأنّه في المرحلة الدينيّة يتخلّى عنها للآلهة؛ وفي مستوى التصوّر العلمي، يعترف بضعفه وبحدوده. إنّ المتعصّب لا يتحمّل الفكرة العلميّة؛ فهو، بكلام آخر، لا يقبل أنْ يرى دوره الحقيقي في جماعة بشريّة وفي العالم، ولا أن يرى حدود إمكاناته، لا سيّما الموت. صحيح أنَّ بعض المتعصّبين هم أقرب إلى الفكر الديني، أي أنَّ ربّهم أو زعيمهم هو الذي يملك القوّة، وليس هم أنفسهم، ولكننا غالباً ما نجد عندهم خليطاً من الفكرين الأرواحي والديني.

التصوّر التحليلي النفسي للحضارة

■ لا يمكنُ فهمُ التعصّب إلاّ استناداً إلى خلفيّة تحليل الحضارة كما اقترحها علينا فرويد.

لنعترف أنَّ التحليل النفسي يجد نفسه، في مواجهة هذه المسألة، في وضع صعب. فهو يصادرُ على أن الحرمان (الإحباط) يلعب دوراً كبيراً في مسار تكوّن الاضطرابات النفسية. في البداية، كان فرويد يفكّر، بوجهٍ خاص، بالإحباطات الجنسيّة، ولقد أمكن الأمل في اقتفاء أثره، بأن يكون لتناقص الموانع في هذا المضمار أثرٌ واقٍ من الأمراض. والحال لم ينجم عن ذلك أي شيء. ولقد بيّن ذلك، استناداً إلى النصوص الفرويديّة، وجود التأثير الأولي، إلى جانب عوامل محيطية وتربوية، للانتقال الأول من القدرة الكلية/ والعلم الكلي إلى استيفاء شرط إنساني محدود: مثل واقع أنَّ بعض أعمالنا تعرّضنا للمخاطر، وأن الإشباعات ليست آليّة ولا محدودة، إنما يطبع الانتقال من مبدأ اللذة، من الإشباع الذّاتي، إلى مبدأ الواقع، هذا الذي يمكنه أن يتضمّن، وفقاً للظروف الاجتماعيّة، كثيراً أو قليلاً من الممنوعات، لكنّه يتضمّن حدوداً على الدوام[12]. وينبّه فوكو[13] إلى عدم وجود حضارة بلا موانع مرتبطة، جزئياً، بالمخاطر الحقيقية. وبالتالي، فإن الحرمان، في توازن متكامل مع التشجيع، اللذة، يعمل كموازنٍ، وإن هذا التعاكس الجدلي هو جزء لا يتجزّأ من الشروط الأساسيّة للوجود الإنساني، وبرهان على أنَّ تطور الإنسان في كثافة تركيبه يخرج عن التبسيطات أو عن الاستعمالات التي تستوحيها من هذه التبسيطات. فالإنسان يجد نفسه محدّداً بضرورة ترك مبدأ اللّذة،

الإشباع الذاتي، في سبيل مبدأ واقع سيتوجَّب عليه، في نطاقه، أن يخلق أوضاعاً جديدة تسمح له بالحصول على المتعة واللذة. إن مبدأ الواقع يتراءى كأنّه تعديل وتطوير لمبدأ اللذة من خلال الإحاطة بالواقع. لذا، يتخلّى السعي وراء الإشباع، عن الطريق الأقصر، ويسلك أحياناً دروباً منحرفة، ويؤجّل اللذة وفقاً لشروط العالم الخارجي وأحكامه؛ ولكنّه يفعل ذلك كله لأجل بلوغ تلك اللذة على نحو أضمن وآمن.

هناك معطىً آخر تُسلط عليه النّور أعمالُ فرويد، هو معطى عقدة أوديب: فهذه العقدة، بعيداً عن حصرها في وضع حسّيّ بسيط، يجري فهمها كأنها صراع عيف ومحتوم بين الرغبة والمنع - بين غواية نكاح المُنكر (Inceste) وقتل الأب والقوانين التي تدين ذلك كلّه. إن الإناسة البنيويّة تؤكد هذه النظرة، إذْ إنّ كل المجتمعات تتضمّن بعض أشكال تحريم نكاح المُنكر. وعن فشل الرغبات التي تصطدم بالاستحالة والمنع (قوّة حب الصبيّ لأمّه وكرهه لأبيه) تنجم عقدة أوديب، العقدة المركزية والمتعدّدة الحضور لفهم الإنسان. ففي عام ١٩١٣، كتب فرويد الطوطم والتابو[١] كمُساهمة أولى في علم النفس الاجتماعي وفي الإناسة (الانثروبولوجيا)، حيث أرجع إلى عقدة أوديب، أصولَ الدين والأخلاق والمجتمع والفن، كما أرجع إليها نواة العُصبات؛ وبالتالي كان يمكن لمسائل علم النفس الاجتماعي أنْ تُحلّ على علاقة الابن بأبيه،

أي أنَّ عقبة الإشباع الغريزي تُمثِّلُ بالأب - أو بالأخوة - بوصفهم مواضيع غيرةٍ وحسد، في نظر ملاني كلاين[١٥] (Melaine KLEIN). إذن، يستبطن مفهوم عقدة أوديب مساراً جدليّاً رفيعاً، يتضمّن في وقتٍ واحد قبول القانون والتمرّد عليه، مع الطموح لأخذ مكان الأب. إنّ البنية الأوديبيّة تتضمّن وجود الرغبة والتحريم: الرغبة ومسألة الشرّ. وحسب الأسطورة المسيحية، يتعيّن على قبول الابن للخصي أن يلغي النّزاع؛ فالشرّ لا يمثّل الرغبة الممنوعة بقدر ما يمثّل التوتّر الناشيء عن النزاع وشاهد الغواية. والأمر في الأسطورة الأوديبية عكس ذلك، إذ إنّ العداوة هي التي تستدعي العقاب، نظراً لأنّ النّزاع (المأزم) يُعاش وكأنه ملازمٌ لقدر الإنسانيّة، ويعطيها بُعداً مأساوياً. إذنْ حتميّة المأزم هي التي تُعيّن مأساويّة الشرط الإنساني في المنظار التحليلي النفسي. وهذه المأساوية ليست تشاؤميّة بالضرورة، نظراً لأنّ التشاؤم يعتبر انتظار الحل الأسوأ والأردأ.

كان فرويد قد كتب (في ٣١ أيار/ مايو) سنة ١٨٧٣: «إن نكاح المُنكر واقعة اجتماعية مضادّة، اضطرت الحضارة، حتى توجد، للتخلّي عنها شيئاً فشيئاً»[١٦]. وحسب نص يعود إلى ١٨٩٨[١٧]، ربما تكون الحضارة مسؤولةً عن «الانتشار الواسع للخَوَر»، قمع الحياة الجنسيّة الموجب للكبت. إن تراكب هاتين المرحلتين يطرح الإشكاليّة بكاملها. يُضاف إلى ذلك أنّ كتاب ثلاثة أبحاث حول نظرية الجنس[١٨] يجزم في

أصل الكبت الجنسي عاملاً عضوياً في عمر الكُمون، يمكنه التدخل من دون أن يكون للتربية أثر فاعل. فلنلاحظ غموض هذا التحليل حيث تبدو الحضارة في آنٍ واحدٍ كأنها مفروضة من الخارج[19] ومرتبطة بعوامل بيولوجية. ففي الطوطم والتابو[20]، يسعى فرويد لفحص نقاط التوتر وإمكانات التوليف بين مستلزمات النزوات القديمة ومتطلبات الحياة في المجتمع. في كتابيه قلق في الحضارة[21] ولماذا الحرب؟[22]، تأملات في الحضارة والحياة الاجتماعية، يطرح فرويد مسألة غريزة الموت وارتداد عدوانيّة الإنسان الهدامة على نفسه. «يمكن للعنصر الثقافي أن ينجم عن المحاولة الأولى لتنظيم تلك الروابط الاجتماعيّة»[23]. وإن لم تظهر محاولةٌ كهذه، فمن المحتمل عندئذٍ أن تخضع تلك الروابط للتعسُّف الفردي، وبكلام آخر للفرد الأقوى جسدياً، الذي يمكنه أن ينظّمها في اتجاه مصلحته الخاصة ونزواته الغريزية. وقد لا يتبدّل شيء إن وجد هذا الأقوى مَنْ هو أقوى منه. فالحياة المشتركة لا تغدو ممكنةً إلاّ عندما تتوصل كثرةٌ إلى تكوين تجمّع أقوى مما هو عليه كل فرد من أفرادها، وإلى توطيد تماسك شديد في مواجهة كل فرد على حدة. وعندما تتعارض قوّة هذه الجماعة بوصفها «حقاً» «قانوناً»، مع قوة الفرد، المدنّسة باسم القوة الضارية. والحضارة تخطو خطوة حاسمة، حين تقوم بعملية إحلال القوّة الجماعيّة محل القوّة الفرديّة. إذْ إن طابعها الجوهري يكمن في كون أعضاء المتّحد يحدّون

من إمكانات للذّتهم ومتاعهم في حين أن الفرد المنعزل كان يجهل كل حصرٍ من هذا النوع. وهكذا، يكون المطلب الثقافي القادم هو مطلب «العدل»، أي الضمانة بأنّ النظام القانوني المستتب من الآن فصاعداً، لن ينتهك أبداً لصالح فرد واحد. لن نقول رأينا في القيمة الأخلاقية لـ «حق» كهذا. إن الحضارة وهي تواصل تطورها، تبدو عندئذٍ كأنها تسير في طريق تنزع فيها إلى عدم جعل الحق التعبير عن إرادة متحد صغير - طبقة مغلقة، طبقة أو أمة -، إذ إنّ هذا المتّحد يتصرّف بدوره، تجاه جماهير أخرى من النوع ذاته ولكنّها، احتمالاً، أكثر عدداً، مثلما يتصرّف فردٌ جاهزٌ للاستعانة بالقوة الضارية، ويُفترض أنْ تكون النتيجة النهائيّة بناء قانونٍ يكون الجميع - أو على الأقل جميع الأفراد الجديرين بالانتماء للمتّحد - قد أسهموا فيه، مضحّين بدوافعهم الغريزية الشخصية، ولا يترك من جهة ثانية أياً منهم يتحوّل إلى ضحيّة للقوة الضارية أو الغاشمة، ما عدا أولئك الذين لم ينتسبوا إليه قطّ»[٣]. يشدّد فرويد إذن على أنّ الحضارة تُبنى على حساب عدوانيّة الأفراد، على التخليّات ولوازمها الاجتماعيّة: المحظورات.

وانطلاقاً من ظواهر يمكن رصدها مباشرة في العيادة، شدّد فرويد على دور الثقافة في المصاعب التي يصادفها النّاس (المصابون بالعُصاب النفسي). وأفكاره موجزة في كتاب مُختصر التحليل النفسي (١٩٤٠). فبعدما بيّن أن العُصاب ينطلق من الطفولة، عندما

وتتلاقى مستلزمات النزوات والدوافع مع أنا ضعيف، غير مكتمل، غير قادر على المقاومة، وعاجز عن حل المشاكل التي يمكنه لاحقاً أن يجد حلها من خلال «اللعب» ذكر «بأن الكائن البدائي الصغير يتعين عليه في قليل من السنوات، أن يتحوّل إلى كائن بشري متحضّر، وأنْ يقطع في زمن من المستبعد أنْ يكون قصيراً، جزءاً كبيراً من التطور الثقافي البشري. ولقد صارت هذه الظاهرة ممكنةً بفضل الاستعدادات الوراثيّة، لكنها لا تتحقّق أبداً، تقريباً، دون الاستعانة بالتربية وبتأثير الأهل [. . .]. وبالتالي من المناسب ألاّ يُنسى أيضاً، من بين الأسباب المحدِّدة للعُصابات، تأثيرُ الحضارة ونفوذها [. . .]. إن الرغبة في امتلاك أنا قوي، غير مكبوت، تبدو طبيعية، ولكنَّ هذا الطموح، كما يعلِّمنا العصرُ الذي نعيش فيه، مضاد جوهرياً للحضارة»[٢٤].

ويتساءل فرويد عن أهمية عمل الحِداد الذي تستلزمه اكتساباتُ الحضارة: قبل كل شيء حِداد جنون العظمة الكليّة القدرة والتسليم بحدود الذات والواقع. وقد يصدر العنف والغضب عن الجرح الذي يسببه العجز عن بلوغ المثل الخَيلائية (جنون العظمة). هذا الحداد مستحيل إذا كان المرء لا يستطيع تقبّل الواقع، فلا يبقى إلاّ حذف الواقع، ليخلق الإنسان لنفسه عالماً نرجسياً منغلقاً أكثر فأكثر، ومنفصلاً عن الواقع أكثر فأكثر. عندما لا يعود القانون قاعدة اللعبة الأوديبيّة، التي تتضمّن الاعتراف

بتعاقب الأجيال وبتنظيم الرغبة، بل إنّه يُعاش كأنه مفروض من قبل أنا أعلى قديم وقاس، معكوس في الخارج، ويتوجب أنْ تُخاص ضده، للدفاع عن الذات، معركةٌ بلا هوادة. وراء هذا التمرّد، تتخفّى إشكاليّةُ هجرٍ وجرح نرجسي وانهيار عصبيّ.

كما سبق لنا القول، يرى فرويد الحضارة كعمل أو كمنجزٍ مرتكز على ترك الرغبات الغريزيّة: «إن الثقافة البشريّة - وأعني بها كل ما به ارتفعت الحياةُ البشرية فوق الشروط الحيوانيّة، وكل ما تختلف به عن حياة البهائم، وأنني أرفض فصل الحضارة عن «الثقافة - تقدّم للمراقب وجهين، كما نعلم. فهي تتضمّن من جهةٍ كل المعرفة والسلطة اللتين اكتسبهما البشر لكي يسيطروا على قوى الطبيعة ويغتصبوا منها الخيرات الكفيلة بإشباع الحاجات البشرية؛ ومن جهة ثانية، تتضمّن كل الإجراءات الضرورية لضبط العلاقات بين البشر، خصوصاً إعادة توزيع الخيرات الممكن بلوغها [...]. فكل فرد هو بالقوّة عدوٌّ للحضارة»[٢٦] مع أنها هي ذاتها لمصلحة الإنسانيّة عموماً [...]. على هذا النحو يتكوّن الانطباع بأن الحضارة شيء ما مفروض على أكثرية تحيسها أقليّة أدركت كيف تستملك وسائل القوّة والأكراه [...]. ولولا تأثير أشخاص يمكن اعتبارهم مثالاً وقدوةً، وتعترف بهم [الجماهير] قادةً لها، لما انقادت هذه الجماهير وتقبّلت الأشغال الكادحة والتخليّات التي تقومُ عليها الحضارة»[٢٧].

يتناول فرويد في مستقبل وهم (1927)، كما في قلق في الحضارة (1930)، موضوعة التوازن بين الغرائز والثقافة. ليس البشر مخلوقات محبوبة لا تبحث إلا عن أنْ تُحَبّ، ولا تدافع عن نفسها إلّا إذا هوجمت؛ إنهم بخلاف ذلك مزوّدون بغرائز عدوانيّة قويّة تعكّر علاقاتهم مع جيرانهم وترغمهم على إنفاق كبير في الطاقة للحفاظ على الحياة في المجتمع ولصون الحضارة. وبسبب هذه العدائيّة الأوليّة تكون المجتمعات مهدّدة دائماً وأبداً بالتخلّع والتفكك. ولا مفرّ من التضحيات لتوجيه الجنس والعدائيّة[٢٨]، فالإنسان المتحضّر يبادل قسماً من إمكانات فرحه وسروره، بأمنٍ أكبر. وربما يكون حجر زاوية الحضارة، الوصيّة: «لن تقتل قط» ذلك الذي تكرهه أو الذي يكون على دربك[٢٩]. وقد تقوم كل حضارة على إلزامية العمل، وعلى ترك الغرائز، حتى أنها قد تؤدّي، حتماً، إلى معارضة أولئكَ الذين لا يستطيعون التجاوب مع طلباتها. فمن جهة، ينجم الحرمان والإحباط عن عدم إشباع الغرائز، ومن جهة ثانية، يوفّر المثال الثقافي إشباعاً نرجسياً، وافتخاراً واعتزازاً ببلوغ المرء أهدافه. وقد يدفع موقف العجز («التصاغر») الطفلي (Hilflosigkeit) الإنسانَ نحو الدين أو أية ظاهرة مماثلة أخرى، حركة، اعتقاد، تعدهُ على غرار الدين، بالحماية، حين تجعله يشارك في القدرة الكلية للآلهة أو للقائد[٣٠]، المرشد.

الحقيقة أنّ فرويد فتح لنا الطريق نحو إناسة

جديدة تقول إنّ الحضارة قد تعتمد على الكبت. إن سدّ الكبت هو الذي يوقف العدائيّة ويختلف ترابطات هذه الأخيرة مع «التيارات الشبقيّة»، كالغيرة والحسد. ونادراً ما جرى فحص العواطف والمواجد في دراسات حول الحياة الاجتماعيّة، سواء لدى الأفراد المعزولين أو المجتمعين في مجتمع. ويفسّر المحلّلون النفسيّون هذا التقصير بما يمكن لهذه الدراسات أن تثير من «مقاومات»، وبالطبع، هناك مفاهيم وتصوّرات لا يتقبّلها أولئك الذين تخاطبهم.

من المفترض أن تكون أساطير عصرنا قابلة للتحليل مثل أساطير الأزمنة القديمة: الحب المسيحي، ملكوت الله. وربّما يتعينّ التسليم بأنّ أية فكرة وأية فكروية (إيديولوجيا) يمكن تفحّصها في انزراعها الولادي التكويني، في مولدها وتطورها، بما في ذلك الفكرة العلميـة. ومثال ذلك أن عالماً مثل كيكوليه (KÉKULÉ) يمكن أن تكون لديه دوافع شخصيّة لاكتشاف حلقة البنزين (البترول)؛ وأن الاعتراف بهذه الدوافع لا يقلّل أبداً من جدوى اكتشافه ومنفعته؛ فالمقصود هنا بُعْدُ آخر. لكنّ انجراحيّتنا النرجسيّة تثور على فحص هذا البُعد.

لقد نبّه غرونبرغر (Grunberger) إلى «أنّ الجمهور صريح دائماً في عدائه أو في ازدواجيته تجاه التحليل النفسي. والواقع أن التحليل ينتقد الدفاعات النرجسية بوصفها، مثلاً، فكرويّةً، تصوّفاً، ديناً. والحال،

فنحن نعلم أن النـاس يتمسّكون بـالحفاظ عـلى عـدم المسّ بـ «قناعاتهم» ويشدّدون على احترامها. فقد كانوا يعدونها بكل قلق عن كل أذى ممكن، ويدافعون عنها ضد كل منطق، غالباً على الرغم من الحسّ السليم، إذْ لا يمكن لأية محاججة موضوعية أن تطالها، الأمر الذي يفضي أحياناً إلى أوضاع متباينة، يجري الدفاع عنها بمزيد من الحدّة والشراسة. والردود التي توقظها هذه المحاولات تتراوح بين العداء العنيف والقلق والهلع. وهي تُستثار حتى وإن كان الأمر متعلّقاً بفوارق طفيفة بين الأنيَين الأعلين المتنافسين («نرجسية الاختلافات الصغيرة»). والواقع أن الأنا الأعلى هو إله حسود، لا يتحمل شراكة، إله وحيد[٣١]، متوحّد، وبما أنه هكذا، فإن أية محاولة طفيفة لتعديله تعرّض وجوده لخطر، ومن هنا ردّة فعله الشديدة («إذا كان يمكن لأنا آخر، غير أناي، أن يكون صحيحاً، فمعنى ذلك إذن أن أنايَ باطل»)[٣٢]. وعليه، فإن القناعات، حتى وإنْ كانت تتحدّى كل حسّ سليم، يمكن «توظيفها» نرجسياً، لدرجة أنّه لا يمكن المسّ بها دون النيل من الشخص بكامله؛ ويجري الدفاع عن الأكثر عقلانية بين تلك القناعات، دفاعاً حاسياً، لا يتقبّل النقاش، اللهم إلاّ في بعض الأحيان من خلال مشروع شريف وعميق كمشروع التحليل النفسي، الذي يقبل فيه الفاعل أن يضع نفسه بنفسه على المشرحة ـ تحت تأثير العذاب، في الحقيقة. وأيضاً يشدّد غرونبرغر على أن التحليل النفسي يحمل كثيراً من التشجيعات

النرجسيّة، نظراً لأن الفاعل يمنح لنفسه الوقت للاهتمام بنفسه، وأنه في نطاق هذا التشجيع الكبير يُفلح في الانسلاخ عن بعض القناعات «المجرّدة عن الحس السليم»، بينما يجري التعويض عنها بمساهمة نرجسيّة يوفّرها له التحليل النفسي.

لفتَ نورمان أ. براون في كتابه الحياة ضد الموت، إلى أنَّ: «الدخول في فرويد لا يمكنها أنْ تكون شيئاً آخر سوى غطس في عالم غريب، في لغة غريبة ـ عالم بشر مرضى، لغة تشخيصيّة ذات تقنيّة رائعة. لكن هذا العالم الغريب هو العالم الذي نعيش فيه جميعنا، في آخر المطاف»[٣]. إذن من حقّنا الاندهاش من قلّة استعمالنا في دراسة الظواهر البشريّة عامةً، والظواهر الاجتماعيّة، لهذه الطريقة التي سمحت بتأويل الحوار بين النّاس، واستخلاص المفاهيم منها. جرى التساؤل، فقط، بعد الحرب العالمية الثانية: «كيف أمكن وقوع ذلك كله؟». هكذا جرى فحص الشخصيّات السلطويّة، دور الآباء، «المجتمع بلا أب»، من قبل مدرسة فرنكفورت وأولئك الذين التحقوا بها (فروم، آدورنو، ميتشريخ، هابرماز، الخ.). والمؤسف أنهم لم ينجحوا في المضي قُدُماً، وظلّت الأعمال الساعية وراء ربط العلوم الاجتماعيّة والتحليل النفسي، منصبّةً على مسائل السلطة. لقد جرى تمييز تطوّر بعض الدول بميزة استخدام الجماهير: ومثال ذلك، أنّه يجري من جهة تعيين عدو الجماهير لا بدّ من قتله، مع وعدها بأنها ستبلغ السعادة، إذ إن

«أوثاناً ميتافيزيقيّة» تسمح لها بانتهاك حرمات الأنا الأعلى بفضل ترشيدات عقليّة سليمة؛ ومن جهة ثانية، يجري التسخيف والتفيه لأجهزة رقابة الحرّيات الديموقراطية، مثل الصحافة الحرّة، الرأي العام، النظام البرلماني، حتى تغدو مستحيلة كل رقابة من جانب المواطنين. ولا شك أنّ لهذه العوامل أهميتها، ولكن لتفسيرها لا بدّ من الاعتراف حقاً بأن الإنسان، الأبعد ما يكون عن «المتوحّش الطيب» الذي كان ينشده روسو، هو متوحّش فقط، وأن طبيعته الحقيقية، حيث تتجاورُ غريزة الحياة مع غريزة الموت، تتخفّى وراء طبقة رقيقة جداً من مُثُلٍ وانكباتات أولية هشّة. إن هذا المفهوم الأساسي في أعمال فرويد، تؤكّد أبحاث أخرى، غير تحليلية نفسيّة، تظهر بكل جلاء أهميّة العدائيّة وهشاشة الأوالات التي تنظّمها لدى الإنسان بالمقارنة مع ما يجري لدى رئيسات أخرى من مراتب الثّدييّات، ولدى الثدييات. «تشكّل العدائيّة استعداداً غريزياً بدائياً ومستقلاً لدى الكائن البشري؛ وسوف أعود إلى هذه الواقعة التي تجد فيها الحضارة عقبتها الأكثر رعباً [...]. ربما يكون هذا المسار (الحضاري) في خدمة الحب (Éros) ويريد، بهذه الصفة، أنْ يجمع الأفراد المعزولين، وأن يجمع لاحقاً العائلات، ثم القبائل والشعوب أو الأمم، في وحدة واسعة: الإنسانيّة ذاتها [...]. لكن نزوة العداء الطبيعي للبشر، وعداء فرد للمجموع وعداء المجموع لفرد، تتعارض مع برنامج الحضارة هذا. إن هذه

النزوة العدائية هي المتحدّرة من غريزة الموت والممثلة الرئيسة لها، الغريزة التي وجدناها تعمل إلى جانب الحب والتي تشاركه في الهيمنة على العالم. من الآن فصاعداً لا تعود دلالة تطور الحضارة غامضة في رأيي: إذ يتعين عليها أن تبيّن لنا الصراع بين الحب والموت، بين غريزة الحياة وغريزة الهدم، كما يدور لدى الجنس البشري. وبالإجمال، هذا الصراع هو المضمون الجوهري للحياة[٣٤]. لذا لا بدّ من تحديد هذا التطوّر بهذه الصيغة الوجيزة: معركة الجنس البشري في سبيل الحياة»[٣٥].

بسبب هذه التوتّرات وعلى الرغم منها، يأمل الإنسان دائماً بتحقيق حلمه الأجمل: حلول ملكوت الله أو، حديثاً جداً، حلول كل ما أمكن لأشرف العقول في عصرنا أن تتخيّله بوصفه عصر سلام وعدالة وحريّة. ولكنْ باسم هذا الأمل، يسكت الأنا الأعلى، الذي «أفسدته» العدائيّة، بينما تنفلت من عقالها أشدّ الغرائز بداءةً وتهديداً. إن التحليل النفسي يكشف العدائيّة، الغيرة والحسد التي تمخض الحياة الداخلية لأناس متوسطين، مرحين ومتحضّرين؛ ويُبيّن لنا إلى أي حدٍ لا يرتقبون إلا الترشيدات الرخيصة لكي يتمكّنوا من إفراغ توتراتهم. ولكن تكون الحياة الاجتماعية قابلة للتسامح، وحتى لا يغدو الإنسانُ المتوسّط قاتلاً، لا بدّ إذن من الشروط والظروف التي تسمح بإفراغ متواصلٍ وبمقادير صغيرة للمشاعر التنافسيّة التي تولّد توتّرات إعلائية. «من الجليّ أنه

ليس من السهل على البشر أن يتخلوا عن إشباع هذه العدائية، الخاصّة بهم؛ فعندئذٍ لا يجنونَ منها أي رفاه. إن تجمّعاً متحضراً أصغر، وهذا هو فضله وسبقه، يجد مخرجاً لهذه النزوة الغريزية بقدر ما يسمح بالتعامل كأعداء مع كل أولئك الذين يقعون خارجه[36]. وهذا الامتياز ليس صغيراً [...]. فعندما جعل الرسول بولس من الحب الشامل للبشر أساس متّحده المسيحي، كانت نتيجته المحتومة أقصى أنواع عدم التسامح من جانب المسيحية تجاه غير المؤمنين...»[37]. إن التاريخ الذي أثبت بشكل مأساوي صحة آراء فرويد، بيّن أن تقويماً للإنسان، أصبح وأكثر واقعيّة وعمقاً، لا بدّ له من أن يتزعّم اعتباراتنا الاجتماعيّة.

«إن مصطلح حضارة يدلّ على مجمل المنجزات والتنظيمات التي يبعدنا تأسيسها عن حالة أجدادنا الحيوانيّة، والتي تفيد لغايتين: حماية الإنسان من الطبيعة وتنظيم علاقات البشر في ما بينهم[38]». ومن ثمّ فإن رغبات ومخاوف العالم الداخلي التي يكشفها التحليل النفسي، ليست سوى جزء من أسباب الحوادث. وتتدخّل عوامل أخرى، اجتماعية أو تاريخية، تعمل معاً. مثال ذلك أنّ الإرهاب يمكنه أن يصير مخرجاً عندما لا يكون أمام القوى النازعة إلى التغيير، من وسيلة أخرى للإعراب عن ذاتها. ومع ذلك يمكن التساؤل: ما هي المحرّكات العابرة النفسيّات التي تقود إلى الإرهاب بينما تتوافر وسائل

أخرى للتأثير على المجتمع؟ في عصرنا، يحق للإرهابيين الألماني والإيطالي أن يجري تحليلهما، بكل تأكيد، على صعيد اجتماعي وسياسي. ولكن يمكن للتحليل النفسي أيضاً أن يسعى إلى فهم أي نمط من الشخصية سوف يجري تقويمه أو استعماله من قبل تيّار سياسي أو اجتماعي معيّن. إن فحص القوى المتناقضة الكامنة وراء هذه الظاهرة الحضاريّة، جدير بتنويرنا.

لقد كشفت الثورة الفرويدية أن اللاعقلاني، الذي كان قد اكتنهه شعراء، مثل سوفوكل وشكسبير، ولاحقاً أدركه فلاسفة مثل شوبنهور ونيتشه، هو ذو بنية يمكننا السعي لفهمها. إن الإسقاط الملازم للتعصّب يسوّغ، بأوالة كبش المحرقة، وبحجّة اقتلاع الشر، الأعمال الإجرامية ضد ذلك المُشار إليه كـ «عدو». كان نيتشه قد لاحظ: «أن جميع أولئك الذين لا يرضون عن أنفسهم، مستعدّون دائماً للانتقام؛ ونغدو نحن الآخرين من ضحاياهم»[٣٦].

ربما يكون من المضحك اعتبار النصوص الفرويدية، مثل قلق في الحضارة ومستقبل وهم، كنصوص إيديولوجيّة. وبالتالي، لئن كان الأمر يتعلّق بإصدار حكم على الشيوعية أو تراكم الرأسمال، فإن هذه النصوص هي نصوص هاوٍ. ولكن، إذا حاولنا من خلال الأطروحة الفرويديّة، توضيح الوظيفة العقلية للإنسان، ولاوعيه، مع الرغبة في فهمه، أمكن القول إن هذه الأعمال هي ثمرة اختبار عيادي ورؤية

خاصة للإنسان، كانتا اختبار فرويد ورؤيته، ويمكنهما أن تعطيانا قاعدة لفحص الإنسان المتعصّب (Homo fanaticus) وظلمات لا وعيه، وأن تساعدانا على استيعاءات للمتعصّب الموجود في كلّ منّا. وإذا كانت الحضارة تقشّفاً، فهي ليست هذا وحسب، بل هي أيضاً نظام وتنظيم في سبيل الحصول على اللذة، وللتخفيف من القلق، ولوجود حياة تدعى «جديرة بالإنسان»، مما يعني أنها «جديرة بإنسانٍ متحضر»، مع الحد الأقصى من الإشباع الممكن واقعياً. وإذا كان لا بدّ من الحفاظ على أهداف الحضارة البشرية: العيش المشترك مع حدٍّ أقصى من كمال اللذة، فلا مناص أيضاً من القدرة على التسلح ضد أعداء هذه الحضارة، ومن بينهم المتعصّبون، ليس فقط المتعصّبون لإسقاطاتنا، متعصّبو الخارج، بل أيضاً المتعصّبون في داخلنا، المتعصّبون لأوثاننا. وبالتالي، فإن المسائل الاجتماعيّة ليست فقط مسائل خارجيّة؛ فالمجتمع أيضاً هو حامل إسقاطات وإضفاءات. إن المسائل التي تُطرح على صعيد المجتمع هي في وقت واحد مسائل فرديّة، مسائل داخليّة للأشخاص الذين يؤلّفون هذا المجتمع. وهم، كما يبيّن تحليل فرويد وفهمه للحضارة، يمكن إدراكهم والإحاطة بهم بواسطة شبكة كاملة من مفاهيم تستند إلى الاختبار العيادي للتحليل النفسي.

وإذا كان يُراد البحث عن جذر الشرّ، في منظار تحليلي نفسي، فسوف يبدو لي أنّ من الممكن التدليل

على «القدرة الكليـة»، غريـزة الموت التي يمكن فهمهـا أيضاً كنكوص وتـراجع نحـو هذه النرجسيّة الشريـرة التي تـسمح باستفزاز وإطلاق عدائيّة الإنسان الهدّامـة. وبكيفيّة ما، ترتبط هذه القدرة الكليّة بـرفض الطبيعـة البشرية، وبالأخص رفض النقـطتين اللتين تـطبعـان حيوانيّتـه: الجنس والموت. إن إنكـار المـوت وكبت الجنس يتطابقان مـع مُثُل القـدرة الكليّة عنـد مستوى العُصاب الفردي، بينما يكون التعصّب على علاقـة مع نـزوة الموت في مـستوى الثقافـة. الحصر/ القلق أمـام الحياة، الجنس والفرح الذي يكون مرتبطاً بـالقلق أمام الموت. لقد وصف فيلهلم رايـخ في كتابـه علم نفس جمهور الفاشيّة[٤٠]، ديناميكية البؤس الإنساني، فعـالته الناجمة عن محاولة الإنسـان أن يكون مختلفـاً عمّا هـو فيه وعليـه، وأنْ يُنكر طبيعتـه الحيوانيـة. فهـذه الـطبيعـة تُعـزى، بـأوالات الإسقـاط العميق، لليهـودي أو للغجـري، أو للبورجـوازي الكـاسر والجشـع، في منظومات مرجعيّة أخرى؛ وفي مواجهتهم، تُملي غريـزة الموت «الحل النهـائي»: معسكرات المـوت أو الغولاغ (Goulags). والإنسـان، إذا كـان لا يتقبّـل نقصـه، نـواقصه، فـلا بدّ لـه من وضعها في الخـارج، بـأوالـةٍ ذُهـانيّة، حتى لا ينكسر تحت أوزار شعـوره بالجُرميّة. إن هـذا التناقض بـين غريـزة الحياة وغـريـزة المـوت، يدخل في صلـب التعصّب: التهـديم باسم البحث عن عالم مثالي.

في الواقع، «لم تفقد هذه الحرمانـات (التي تفرضهـا

الحضارة) شيئاً من قوتها، فهي ربما تشكّل [. . .] نواةَ العداء للثقافة. فالرغبات الغريزية التي تعينَ عليها أنْ تُعاني من جرّاء (الحضارة)، إنما تولد مجدداً مع كل طفل؛ وهناك فئة كامل من الكائنات البشرية، مرضى الأعصاب، الذين أخذوا يردّون على هذه الحرمانات البدائية بتحولهم لا اجتماعيّين. هذه الرغبات الغريزية هي رغبات النكاح المُنكر، أكل لحم البشر والقتل[41].

ولربما بدا غريباً تقريبُ هذه الرغبات، التي يبدو جميع البشر مجمعين على منعها، من تلك الرغبات التي يدور حولها في حضارتنا، نقاش شديد قوامه هل ينبغي تركها تتشبّع أم لا، والتي نجد أنفسنا مبرّرين في إشباعها من الوجهة النفسية. إن الموقف الذي تقفه الثقافة من هذه الرغبات الغريزية الثلاث، الأكثر قدماً، ليس من جهة ثانية موقفاً أحادي الشكل؛ إذْ إنّ أكل لحوم البشر وحده هو الذي ينكره الجميع، ويمكن ظهوره لكل رصد آخر غير الرصد التحليلي المهجور بكامله؛ ولا تزال قوّة الرغبات النكاحيّة المُنكرة تُستشعر وراء المنع؛ والقتل في صميم حضارتنا لا يزال، في بعض الظروف، مستعملاً، وحتى أنّه لا يزال موصىً به». ويضيف فرويد: «ربما ستتطور الثقافة بحيث أنّ إشباعات غريزيّةَ أخرى، مسموحة اليوم تماماً، ستبدو ذات يوم غير مقبولة، مثلما هو حال أكل لحوم البشر حالياً»[42].

في نظر روهيم[43] يمكن للثقافة أن تكون منظومة حماية لطفل «يخاف أن يبقى وحيداً في الظلام»؛

وبالتالي تظهر كأنّها بحث عن أمن وأمان، بإبداعٍ وأحياناً بوهم ـ وتكون ناجمة عن الطابع الطفلي الدائم للإنسان. إنّ ما قبل النضج الإنساني، وطفولة الإنسان المتطاولة، وتبعيته وعدم تناغم تطور النزوات والأنا، يمكنها أن تجعل التبادل الوثيق ضرورياً بين الأهل والأولاد ـ مع ما ينجم عن ذلك من صراعات. ويمكن للحضارة أن تشكّل شبكة إجراءات وتدابير ترمي، بفضل حلٍ خلّاق، إلى وقاية البشرية من الخوف ومن «فقدان الغرض» الشبقي الذي من شأنه أن يتركها بلا وقاية.

إن الثقافة تشمل، من جهةٍ، كل المعرفة والسلطة اللتين اكتسبهما البشر في سبيل السيطرة على قوى الطبيعة والاستيلاء على خيراتها الجديرة بإشباع الحاجات البشريّة؛ وتشمل من جهة ثانية، كل الإجراءات الضرورية لنظم علاقات البشر في ما بينهم، لا سيما توزيع الخيرات الممكن بلوغها [...]. ومن الطريف أن البشر الذين لا يجيدون أبداً العيش في العزلة، يشعرون مع ذلك أنّهم مسحوقون من جراء التضحيات التي تنتظرها الحضارة منهم، لكي تمكنهم من الحياة معاً. هكذا يتعيّن الدفاع عن الحضارة في مواجهة الفرد[1]، فيوضع تنظيمها ومؤسساتها وقوانينها في سبيل هذه المهمة؛ وليس هدفها الوحيد إجراء توزيع معيّن للخيرات والممتلكات، بل هدفها أيضاً الحفاظ عليها، إذ يتعيّن عليها في الواقع، أن تحمي من نزوات البشر العادية، كل ما يُستفاد منه في

السيطرة على الطبيعة، وفي إنتاج الثروات. من السهل تدمير إبداعات الإنسان، فالعلم والتقنيّة اللذان أشاداها، يمكنهما أيضاً أن يُستعملا في أزالتها من الوجود»[44]. إنها خطوط نبويّة. . . .

جرى تسليط الضوء في الطوطم والتابو[45]، على القوى الغريزية الكامنة وراء الحضارة، من خلال وصف رهط بدائي كان في مستطاع أبيه الكلّي القدرة، أن يستملك النساء. وربما كان القمع مرتبطاً، أولاً، بالاحتكار الجنسي وبالأخص بقدرة الأب على الهيمنة. وإن الرغبة في انتزاع صفاته، والكره للإحباطات والحرمانات المفروضة، يمكنهما أنْ يثيرا الثورة الأولى ويمكن للأبناء أنْ يقتلوا الأب؛ لكن ثنائية مشاعرهم تجاهه قد تمنعهم من التمتّع بانتصارهم: «عندئذ يغدو الميت أقوى مما كان في حياته بكثير»؛ ولا يكون أمام الأخوة من خيار سوى إعادة بناء سلطته وهيمنته. وبالتالي، قد لا يكون ثمة مجالٌ لتغيير حقيقي من الخارج، نظراً لأن الأبناء، بعد إزالة الأب، لا يستطيعون بسبب الجرميّة، إلّا معاودة إنتاج المؤسسات ذاتها. «ولئن شئنا أنْ نطرد الدين من حضارتنا الأوروبيّة، لن نتمكّن من بلوغ ذلك إلّا بواسطة منظومة عقيدية أخرى، ومنذ الأصل ستعتنق هذه المنظومة كل سمات الدين النفسية: قداسة، تشدّد، عدم تسامح، والحظر الفكري نفسه، بغية الدفاع عن الذات»[47] [. . .]. ربما يتعينّ على كل ثورة حقيقيّة أنْ تتوافق مع تبدّل داخلي، لا يمكن من دونه النّجاة

من قوّة التكرار وإلزامه. «تتبخر الثورة ولا يبقى سوى جمهور بيروقراطيّة جديدة. إن سلاسل الإنسانيّة المعذّبة مصنوعة من أوراق قديمة»[٤٥].

يعزو فرويد وظيفة الوعي الأخلاقي إلى محكمة عليا، الأنا الأعلى: ومهمة هذا الوعي تنظيم أفعال الأنا وتدخّلاته، ومحاكمتها، وممارسة الرقابة عليها (الضبط). وربما يكون شعور الجُرميّة متوقّفاً على قساوة الوعي: «هكذا نعرفُ أصلين للشعور بالجرم: أحدهما هو الخوف أمام السلطة، وثانيهما، لاحق، هو الخوف أمام الأنا الأعلى. الأصل الأول يرغم الإنسان على التخلّي عن إشباع غرائزه ونزواته. والأصل الثاني يدفع الفاعل، فضلاً عن ذلك، إلى معاقبة ذاته، نظراً لاستحالة إخفاء استمرار وجود الرغبات المحظورة، عن الأنا الأعلى. لقد رأينا أيضاً كيف يمكن فهم قساوة الأنا الأعلى، أي أوامر الوعي، إنها بكل بساطة إمتداد لقسوة السلطة الخارجيّة، التي عزلتها من وظائفها وحلّت جزئياً محلّها [. . .]. وبما أن الحضارة تخضع لدفعة عُلميّة داخليّة ترمي إلى توحيد الناس في كتلة متراصّة، مترابطة بروابط وثيقة، فهي لا تستطيع بلوغ ذلك إلّا بوسيلة وحيدة، هي التوطيد المتزايد دائماً لشعور الجرميّة [. . .]. وإذا كانت الحضارة هي السبيل الحتمي للتطور من العائلة إلى الإنسانية، فإن هذا التوطيد يكون عندئذٍ مرتبطاً بمجراها ارتباطاً لافكاك منه، بوصفه نتيجة للتنازع الثنائي القيمة الذي تولد معه، وللصراع الأبدي بين الحبّ ورغبة

الموت. وربما سيبلغ توتّر شعور الجرميَّة هذا، ذات يوم، وبفضل الحضارة، مستوى رفيعاً جداً، سيجدهُ الفردُ صعبَ الاحتمال»[49].

يبيّن فرويد «أنّ من المطابق لتطورنا أن يكون الإكراه الخارجي قد جرى استبطانه شيئاً فشيئاً، بحيث أن محكمةً نفسية خاصة، الأنا الأعلى[50] للإنسان، تأخذه على عاتقها. ويكون كل واحد من أولادنا، بدوره، مسرح هذا التحوّل؛ ولا يغدو كائناً أخلاقياً واجتماعياً إلاّ بفضله. فهذا التوطيد للأنا الأعلى هو إرث نفسي رفيع القيمة بالنسبة إلى الثقافة. ويغدو أولئك الذين تيسّر لهم هذا الإرث، حَمَلَتَه، بعدما كانوا أعداءه. وكلما ازداد عددهم في وسط ثقافي، كانت حضارتهم أوطد وأوثق، وكان في مستطاعها التخلّي عن وسائل الإكراه الخارجيّة [. . .]. هناك عدد غير محدود من المتحضّرين الذين يمكنهم أن يتراجعوا مرعوبين من فكرة القتل أو نكاح المُنكر، لكنهم لا يرفضون إشباع جشعهم، عدوانيتهم، رغباتهم الجنسيّة، ولا يتردّدون في إيذاء قريبهم بالكذب والخداع والمكر، إن أمكنهم أن يفعلوا ذلك بلا عقاب»[51].

إن الهدف العام لمسار الفرد الإنمائي هو البحث عن السعادة، وفقاً لمبدأ اللذة. والحال، فإنّ التكيّف مع المتحد البشري هو شرط أولي للتمكّن من بلوغ السعادة. فيرى الفردُ نفسه مرغماً على استدماج

نزوتين / اندفاعتين. الاندفاعة «الأنويّة» نحو السعادة، والاندفاعة «الغيريّة» نحو التشارك مع بشرٍ آخرين في متّحد. ويمكن القول إن المتّحد يطوّر أنا أعلى جماعياً يرأس التطور الثقافي من خلال صياغة المثل وفرض الواجبات. وفي عداد هذه الأخيرة، تُجمع تلك المتعلّقة منها بعلاقات الناس ومعاملاتهم في مصطلح «الأخلاق». فمصير الجنس البشري يتوقّف على قدرته على النجاح، بفضل التطوّر الثقافي، في السيطرة على ما يعكّر الحياة المشتركة، أي العدوانية والتحطيم الذاتي.

يرى ماركوز[**] مخرجاً لقوّة التكرار التي تتربّص بالثّورات في تراجعها وارتدادها نحو «طوبى أموميّة» يمكن لقيمها أن تكون: القبول والتسليم، التسالم، اللطافة والحساسية. ويُستخلص من أعماله، كما يُستفاد من أعمال فروم نفورٌ عميق من القيم الأبوية والتجابه مع «الأب». ولنلاحظ بشكل عابر أن الطوبى الأموميّة ترتدي طابعاً تراجعياً ـ «رحميّاً داخليّاً» ـ خالياً من العدائية، وأنها حتى الآن لم تتحقّق أبداً في الظروف التاريخيّة (حتى في المجتمعات ذات القرابة الرحمية/ خط الأم).

لقد حاول فرويد مع ثنائية إروس وثاناتوس (الحب والموت)، أن يدرك في المستوى الفردي التعارض بين القوى الخلّاقة والهدّامة. وأن نظرية نزوة الموت ترمي إلى تفسير وجود الشر الكامن بالقوة في

الإنسان، وكذلك ترمي إلى تفسير حدود الحياة البشرية وحتميتها؛ ونظراً لأن الخسائر تكون دائماً الطرف المقابل للأرباح، في بعض الحالات، على الرغم من التضحيات التي يتضمنها العُصاب، فإن من الممكن تفضيله على استرداد الصحة. وهكذا لا يمكن تحقيق الأهداف البشرية كلّها بانسجام في آنٍ واحد، لأنها غالباً ما تكون متناقضة؛ فازدواج القيم والتوترات هي دائماً مكافأة الإنسانيّة»[*].

يرى فرويد أن التحليل النفسي قد اكتشف تفوّق النزوات، لكنّه لا يعني الإعجاب الساذج بهذا التفوّق. فصياغة الشروط الآتية من النزوات يفيد الانتصار التطوّري المقبل للعقل وللروح، انتصار الأنوار (Aufklärung). فحتى وإن «كان الذكاء البشري بلا قوّة في مواجهة الحياة النزويّة [. . .]، وكان صوت العقل ضعيفاً، فإن لن يتوقف عن التمكّن من جعل نفسه مسموعاً [. . .]. إنّ في ذلك إحدى النقاط النادرة التي يمكن التفاؤل بها، بالنسبة إلى مستقبل البشريّة»[**]. كان حلم فرويد حلول العقل (تحت تأثير فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسي، خصوصاً فولتير، رسول التسامح). وكان يأمل أن يتوصّل الإنسان إلى التخلّي عن العقلية العتيقة التي تفصل العالم بين خير وشر. المؤسف أن صيغة ت. اس. إليوت ما زالت صحيحة: «الجنس البشري لا يتحمّل الواقع كثيراً».

«Human Kind cannot bear very much reality» .

والحال، فإن عصرنا، بعد قرن تاسع عشر مستقر نسبياً، ينزع مجدداً نحو الأفكار التعصبيّة: الاشتراكية القوميّة (النازيّة)، الماركسيّة الجديدة السوقيّة والتبسيطية، شتى التجمّعات السياسية أو المذاهب الدينيّة. فمن أين تأتي هذه الحاجة إلى اعتقاد مطلق يُؤذن باسمه للعدوانية وللأعمال المضادة لمثل الحضارة؟ لماذا يبدو الأفرادُ مجدداً أقل قبولاً بالانتقال الضروري من القدرة الكليّة الطفليّة إلى واقع محدود أكثر؟

إننا مضطرون للملاحظة بأن الشبّان ينجذبون إلى تجمّعات وتكتلات دينية أو علمانية، حسب البلدان، لكنّها تجمّعات تعصّبية أيضاً. ويمكن التساؤل عن الحاجة التي تدفعهم نحو ذلك. فقد رأينا أن التعصّب يمنح الأمان المعرفي وتوطيد النرجسيّة؛ غير أننا لا نستطيع تفسيره إلاّ إذا أحطنا باللحظة الثقافية للحضارة، اللحظة التي يزدهر فيها التعصُّب. ودونما داعٍ إلى ذكر السعي الأبدي لأصحاب الدين أو «numinosum» حسب تعبير يونغ، يبدو أن نقصاً في المُثُل، مُحدَّداً في السلسلة التاريخية/ الثقافية الراهنة، يُفسّر هذه الحاجة إلى المثلنة، إلى الاصطفاف بين المُصطفّين، في حين أن التعدّدية، الليبرالية، الشك الكامن وراء الفكر العلمي، يُحَسُّ بها كأنها مُثُلٌ صعبة المنال، فنداؤها الانفعالي أقل تأثيراً من دعوة المثل التي تعد بإعطاء جواب سريع في نطاق جماعة تعرض نفسها

كجماعة مُختارة. وغالباً ما يجري، في الحركات التعصّبية، تعبئة الناس وربطهم بمثل وضعيّة، مثل عدالة أكبر.

يتعيّن علينا التفريق بين الحركات التحررية التي تجتذب متعصّبين، والحركات التعصّبية الخالصة التي لا تضمّ سوى أناس مجروحين نفسياً، ويسعون لفرض الإرهاب لأجل الإرهاب، لإرهاب «الآخر» لجعله يعيش ما يعانونه هم أنفسهم، لكي يعاني ما عانوا منه، ولكي يشعروا على هذا النحو أنّهم قد فُهموا؛ وتصادف هذه الأوالة المرضية بشكل مألوف في التحليل النفسي أو في أُسس أية علاقة أخرى (لدى بعض الأزواج مثلاً). إن محلّلاً كان يتذمّر من العيش في توتّر متواصل، إنما كان يعيش ثانيةً المداخل الإرهابيّة عبر ذكريات طفولته، خصوصاً عند ذكر مشهد أساسي: الخوف من الشرطة بعد إقدامه على أعمال محظورة. وكالطفل الخائف الباحث عن التماهي مع رجل قوي، مع رفيق قائد، ليحمي نفسه من أعدائه المظنونين، ينكبُّ البعضُ على تطمين أنفسهم بالانضمام إلى جماعةٍ تبدو لهم قويّة.

نبّه فرويد في مستقبل وهم إلى «أن حضارة، عندما تتخطّى المرحلة التي يكون فيها إشباعُ قسمٍ من أفرادها، مشروطاً بقمع الآخرين، ربما قمع الأكثرية، وهذا هو حال جميع الحضارات الراهنة، يغدو ممكناً فهمُ تعاظمِ عداءٍ شديد، في قلب المسحوقين،

للحضارة التي صارت ممكنة بفضل كدحهم، ولكنّهم لا يجنون من مواردها سوى نصيب ضئيل جداً. لا يمكن عندئذٍ ارتقابُ وجود استبطانٍ للمحظورات الثقافية لدى هؤلاء المقهورين؛ فهم بالأحرى أشدّ استعداداً لعدم الاعتراف بهذه المحظورات، وينزعون إلى تحطيم الحضارة نفسها، وحتى إلى الإنكار المحتمل للأسس التي تقوم عليها»[٤٤]. وبالتالي عندما ينكسر الإجماع حول مُثُلٍ حضارةٍ ما، يتكوَّن التحسس بضرورة التغيير، أو تعلن نهاية حضارة...

لقد حاول الكتّابُ المسمَّون «ثقافويين»، فحص الروابط القائمة بين المُثُل الاجتماعيّة المحدَّدة بمعطيات المجتمع الاقتصادية، والقيم التي تُنقل إلى الجيل الصاعد. وكانت الإجابات عن هذه الأسئلة، متفاوتة ومتباينة، على الرغم من قاسم مشترك لا يمكن تجاهله (أنظر أ. فروم، ج. روهيم، ب. باران، ف. مورغنتالر، ج. مندل، الخ؛ المدرسة الأميركية الثقافويّة مع أ. كاردينر). هناك مسألة أخرى تطرح نفسها: كيف يُحدِّد شكل حياتي معينّ، صادر عن ظروف اجتماعية/ اقتصاديّة وعن ثقافة معيّنة، بسيكولوجيا الفرد؟

يُضاءُ التعصُّب بخيْلاتٍ تتضمَّن قسماً من المثال الخاص بالثقافة المحيطة. ومثال ذلك أنّ الحركات المولودة في البلدان الإسلاميّة تعلن انتماءها إلى هذا الدين، في حين أنها تستند، عندنا، إلى القيم

اليهودية/ المسيحية أو تعتمد على التراث المادويّ للقرن الثامن عشر. إن العقيدة الأخروية اليهودية/ المسيحيّة تمتاز من الأديان الكونية، إلى جانب مزايا أخرى، بكونها تدمج نهاية العالم في السرّ المسيحي. ففي نظر اليهود، يبشر قدوم المسيح المنتظر بنهاية العالم وإعادة الفردوس. والأمر نفسه بالنسبة إلى المسيحيين، من حيث رجوع المسيح والدينونة. وعلى كل حال، يتضمّن انتصار التاريخ القدسي إعادة الفردوس، إلى حد معيّن. نستكشف في هذه الرؤية للتاريخ، آثارَ هذه الطوباوية الجديدة التي نعيشها حالياً، «ثم رأيت سماءً جديدة وأرضاً جديدة؛ لأن السماء الأولى والأرض الأولى كانتا قد اختفتا [. . .]. وسمعت صوت العرش الذي كان يقول «[. . .] ولا يعود ثمة موت ولا حِداد ولا بكاء ولا عذاب [. . .]. أنظر، إنني أجدّد كل شيء!»[٥١]. وفي كل مرّة يرتبط رجوع الفردوس بكارثة أخيرة، تسبقه وتشير الخسوف الأخرويّ، كما أنّ اليهود والنصارى يعدون بالحل الفوري لكل المشاكل البشرية على إطلاقها، كما يعدون بتغيير تاريخي كامل. وينتسب «المؤمنون إلى النخبة التي ستُخضع الآخرين، أولئك الذين لا يظهرون قادرين على الاشتراك في هذه الحركة الباهرة لخلاص البشر على يد المسيح. إن مطلقيّة هذه القناعات تعزّز توظيفها العاطفي.

في هذا السياق، لا يعود المتعصّب يبحث عن

الإخلاص لذاته، وعن تطوير قدراته الذاتيّة؛ إنه يتخلّى عن «المصداقيّة» و«الأصالة»، ويترك البحث عن حقيقة ذاته ولأجل ذاته، الغالية على سقراط وأفلاطون وأرسطو، وعلى فلاسفة عصرنا الوجوديين، ليكرّس نفسه لمثالٍ مفروض من الخارج، مقبول ككل، ولا يجوز إعادة النظر في أمره. ولئن كان يتقبّله بسرعة فائقة وبشكل كلّي، فذلك لأنّ تاريخه، ومثله الشخصيّة يربطانه بالمثال بألف خيط، حتى أنه يشعر بأنّه مُقدَّرٌ له أنْ يكرّس حياته لأجله. زدْ على ذلك أنّ هذه الروابط هي في أعماقها عاطفيّة، رمزية، بدائية أكثر مما هي معرفيّة، فكريّة أو فكرويّة. مع ذلك لا يجوز الاعتقاد أنّ هؤلاء الأفراد قد وجدوا مثالاً كان مخصّصاً لهم، وأنّ آخرين قد استطاعوا صياغته لأجلهم فقط. فلأجل التمكن من التماهي مع القضية، عليهم القيام بعملية تفريق بين مثلهم، والتخلّي عن قسم منها سيكون مكبوتاً، حتى ينجحوا في الحفاظ على انتمائهم الكامل للجماعة. وعلى الدوام يتضمن التعصّب خيانةً للذات تتجلّى من خلال التمزقات الداخليّة، ومن خلال جُرميّة عميقة لا يمكن الانعتاق منها، حتى وإن قامت المحاولات الانتقاضيّة وأثير الضجيج حولها لإخفائها.

قارن فريّرا تعلّق المناضل بحزبه مع تعلق الفرد في أسرة بالأسطورة العائلية: «إن الأسطورة العائليّة تعبّر عن اقتناعات مشتركة تتعلّق بأفراد الأسرة وبعلاقاتهم

في آن واحد. ولا بدّ من قبول هذه القناعات، قَبْليّاً، على الرغم من الترويسات الفاضحة. فالأسطورة العائلية تملي الأدوار ومواصفات الأفراد في علاقاتهم المتبادلة. وأن هذه الأدوار والمواصفات، على الرغم من كونها باطلة ووهميّة، يتقبّلها كل فرد كأنها شيء مقدّس ومحرّم (Tabou) لا يتجاسر أي شخص على تمحيصه ولا على تحذيه. ويمكن لفرد عضو أن يعرف - وهو يعرف أحياناً - أنّ قسماً كبيراً من هذه الخَيْلة (Image) فاسد وباطل، مثلما يمكن لمناضل أن يعرف ذلك عن حزبه السياسي. بَيْدَ أنَّ هذا الاعتراف، إنْ وُجِد، يُحفَظُ لذاته ويُخفى. فالفرد، لا سيّما ذلك الذي يعاني من الأسطورة أكثر من سواه، سيعارض وضوحها بكل قواه. ومثال ذلك أنّه حين يرفض حتى الاعتراف بوجود الأسطورة العائلية، فإنه يبذل كل ما بوسعه للحفاظ عليها كما هي. ذلك لأنّ الأسطورة تفسّر مسالك الأفراد في الأسرة، ولكنّها تخفي أسبابها أيضاً»[٥٧].

إن العظمة - وهي كلمة تستعمل عادة بالفرنسية في اللغات الأخرى للدلالة على هذا المناخ للمثلنة المنفوخة - غالباً ما تخفي عذاباً وخوفاً من الشعور بالعجز، الشعور بالخفض والنقص؛ فهي التعويض عن الجرح الذي يصيب صورة الذات، وعن الانجراحيّة المستديمة.

إنَّ المتعصّب، المبهور بمثال انسلابي يقضم حرّيته،

يعيش تجربة يجري إنكار مأساويّتها. يتكلم المحلّل النفسي الأميركي، رانجل[58]، في صدد فضيحة ووترغيت، عن «تسوية نزاهة واستقامة» يميّزها استبدال المُثُل بإشباعات من النوع النرجسي (سلطة، انتهازيّة، انتقام، طموح، الخ.) والتصفية الدفاعيّة للوعي الأخلاقي. كما أنّ المتعصّب يستخلص تعويضاً ما من الأشكال المعظَّمة للسلطة ومن الافتخار النرجسي بالانتماء إلى نفر صغيرة من الصفوة. إنّ المقابلة مع ميخائيل «بومي» بومان، المذكورة آنفاً[59]، تبيّن بكل وضوح أنّ الإرهابَ يقدّم مكاسب وفوائد من خلال الشهرة التي تمنحه إياها وسائل الإعلام: فيشعر الإرهابيّون أنّهم مهمّون، جذّابون، في صميم الأحداث.

تسير متابعةُ هدفٍ عدواني، جنباً إلى جنب مع الانبهار بالشرّ والأذى المرتبط بتجارب طفليّة عاطلة. فالأنا يبحث عن إقامة تسوية ثم عن ترسيخها ترسيخاً ثابتاً ما بين هواماته اللاواعية المرتبطة بالنزوات من جهة، ومحاكم الرغبة المضادة في العالم الخارجي من جهة ثانية. وبما أنّ قدرة الجِداد محدودة جداً، فإن الانتقال إلى تسوية قابلة للحياة، يكونُ مسدود السبل. فلا يبقى أمام الفرد سوى الانزلاق نحو اللاإستقامة، وحتى أنّ الإبليسيّة تعزّز مشاعر الفشل.

إن الطوباويات المساواتية تطرح مسألة أصل المظالم، وهي مسألة نوقشت مراراً وتكراراً منذ روسو

وماركس حتى أحدث صيغ الماركسيّة. ومهما يكن الأمر، فبينما يعتقد الرأي المحافظ أنّ المظالم «فطرية»، تقوم بعض التأويلات الماركسية بربطها بوجود المجتمعات الطبقيّة. وتبقى واقعة تجريبية ملموسة: إن التفاوت شامل وهو يثير ظواهر نفسية شتى. وفي نهاية المطاف، يمكن القول إنه متّصل ومتعلّق بسلطان الأهل، بتصاغر الولد وتناقصه (Hilflosigkeit) أمام أولئك الذين يعلمون ويستطيعون أكثر منه، وفي مواجهة مشاعر الغيرة والحسد التي يستثيرها هذا الوضع وفي ما بين الأخوة، حتى أنّ الإلغاء الكامل لكل تفاوت ونظالم يظل وهماً.

ففي مجتمع منغلق، مثل مجتمع القرون الوسطى الإقطاعي، حيث كانت مكانة كل فرد تحدّد مسبقاً بالولادة، كانت تبدو مسائل المقارنة أقل طرحاً مما كانت عليه في مجتمع أكثر انفتاحاً، حيث مثال تساوي الفرص يلعبُ دوراً تحفيزياً، مع طرحه مسائل على الفرد: المقارنة بالآخر (تثير الحسد والغيرة من جهة، والقلق أمام التحدي، وخطر العقاب من جهة ثانية)؛ والمقارنة بين ما يمكن وجوده وما يمكننا إمتلاكه، بين المُثل التي يمكننا بلوغها، وما نملكه، ما نحن عليه (وهذه المقارنة هي في أساس الانهيار النفسي والعصبي). وبدون عنصر المقارنة هذا، لا يمكن فهم الإنسان الحاضر، ومسائل مجتمعنا منذ القرن الثامن عشر في أوروبا، فقد كانت المنظومات المنغلقة تولّد كثيراً من الأمراض ذات النمط الوسواسي - الخاضع أو

من المفاجآت الهستيرية المسرحيَّة، في حين أن الأمراض المتعلّقة بالمقارنة، والناجمة عن فرادةٍ أعظم (ذُهان، هذيان، انهيار الخ.)، يمكن الشعور بها كنتيجة سلبيةٍ لتغيّرات بنيويّة كانت، بحد ذاتها، تمثل مكسباً إيجابياً، تقدّماً. لقد جرى ترشيد إشكالية الغيرة من خلال رفض السماح للآخر بأن يفعل ما هو محظور علينا؛ فتقدير الذات ينكسر في مقارنتها بالآخر، ومن هنا تعاقب الانهيارات وتواترها. كان فرويد يعتبر أن غيرة المرأة من القضيب، كواحدةٍ من الصخريات البيولوجية التي لا يمكن تحليلها[10]؛ فعندما يُحَسّ بأن الآخر متفوّق وأعلى، أحياناً لسبب محض استيهامي، فإن الغيرة تطرح مسألة يصعب استيعابها واستدماجها، ويمكنها أن تغدو هدّامة. إنّ الغضب تجاه الآخر يثير الرغبة في تحطيمه وتصفيته؛ فهي مستبطنة برغبة قدرة كلية ترفض التباينات: الغضب على تفاوت الجنسين، الغضب على تباين الأجيال (ضد الأهل أو ضد الأولاد) هما الغضبان الرئيسان في نظر الفكر التحليلي النفسي؛ ولكن فوارق النوعيّة يمكنها أنْ تستثير غضباً تحاسدياً يسير جنباً إلى جنب مع قدرة كلّية تريد إلغاء الفوارق الفردية.

لقد أمكن تبيانُ وجود توترات، في مستوى ما قبل الوعي، بين مثالات الأطفال والفعل المشبع بتسويات الأهل، إن العناد الذي يضْمره الشبان تثميراً نرجسياً، يغدو قيمة نرجسيّة بذاته. وهم يشعرون في الوقت ذاته أنهم غير آمنين، فيسعون إلى تقويم ذاتهم من

خلال اتخاذهم موقفاً مازوخياً، فيستثيرون العقابَ ثم يستمتعون بآلامهم وعذابهم، مثلاً في خلال هزائم الحركات الطالبيّة، والشعور بالانكسار: الجيل المهزوم (The beat generation).

في الوقت نفسه، لا يبدو الانتظار السلبي للدولة/ الرحمانية التي يفترض بها أنْ تعطي كل شيء، كأمل واقعي بقدر ما هو إستيهامٌ إذْ يتعينُ على الآخر أن يلبي جميع الحاجات. وأن المثلثة الكامنة وراء ذلك تسير جنباً إلى جنب مع الانقسام ما بين الجيِّد والرديء. إنّ أبلسة الرديء، الخوف من الاضطهاد، الخوف من عودة العدوانية الذاتية، تولّد القساوة والشراسة. في «العادلون» يطرح كامو[61] السؤال: «أينبغي اليوم أن تسيل أنهار من الدم لكي يمكن غداً إقامة العدالة؛ وهل يتعينَ علينا أن نصبح قَتَلة ليكون عندنا نظام اجتماعي أفضل»، هل يُفترض المرور بالتنكيل والتفتيش وبطرائق التصفية حتى يتمكّن أولئك الذين سيبقون أحياءً، من العيش الأفضل؟ يذكر دورنمات في زواج ميسيسبي[62]، هذا الشعور الهذياني بالعدالة: «لقد أسلنا، نحن الإثنان، كثيراً من الدماء، فأنتَ قتلت ثلاثمئة وثمانين شخصاً، وأنا لم أحسب أبداً عدد ضحاياي. إن ما نفعله، هذه المقاتل وكل هذا، يجب أنْ تكون له أسبابه ومبرّراته. أنتَ تعمل باسم الله، وأنا باسم الشيوعيّة. إن أعمالي أفضل من أعمالك، لأنني أساوي شيئاً ما في الزمان، وأنتَ في الأبديّة. ليس العالم بحاجة إلى الخلاص من

الخطايا، بل عليه التحرُّر من الجوع والقمع...».

يلفتنا إريك هوفر[٦٣] إلى «أنّ البؤس لا يولد الاستياء بشكل آلي، كما أنّ توتر الاستياء[٦٤] لا يكون متناسباً مباشرة مع حدَّة البؤس»؛ فعندما يغدو البؤس محتملاً، وعندما تتحسَّن الظروف ويبدو الوصولُ ممكناً إلى مستقبل أفضل، ينفجر الاستياء، كما لو أنَّ خطأً كان صعب الاحتمال بقدر ما هو قريب من الظهور مجدّداً. يشير الكسيس دي توكفيل[٦٥] إلى «أنّ ازدهار فرنسا الوطني لم يسبق له، في أية فترة من الفترات التي تلت ثورة 1789، أنْ تزايد بشكل أسرع من تزايده في غضون العشرين سنة التي سبقت ذلك الحدث». إن النظام يهتزّ استقراره والمخاطر الثورية تزداد، كما حدث سنة 1956 في هنغاريا ومؤخراً في إيران، في اللحظة التي يمكن فيها الأملُ بالتغيير.

إن تصاعد المسيحية في العالم الروماني جرى تشجيعه وتسريعه بفضل الانحلال الذي كانت تعانيه العباداتُ الوثنية التي كان الدين الجديد يسعى لاقتلاعها والحلول محلّها. امّا الإصلاح فقد أعدّه أولئك الذين كانوا يكتبون الأهاجي ضد الإكليروس، فيندّدون بهم في كتبهم، وحضّره رجال الأداب، مثل جوهان ريو شلان، ممن كانوا يحاربون الرهبانية الرومانية. كما أن رجالات الآداب الفرنسيين في القرن الثامن عشر كانوا روّاد حركة جماهيريّة، فهيأوا نجاحها من خلال انتقادهم المثل المتداولة حتى ذلك الحين.

وبالتالي، يحدث، كما يبيّن ذلك سول فريدلاندر، أنّ القوى اللاعقلانية الفاعلة في لعبة التعصّب، تسود على المصالح وعلى سير للعمل «حاضرين في البداية»[66].

هنا تكمن إحدى الصعوبات التي نصادفها حين نفحص التعصّب: فتطلعاته غالباً ما تكون تطلعات بشرية، مشتركة، محترمة ومقبولة؛ لكنّ ما يميّزها هو جانبها «المرتبط بجنون العظمة»، الرغبة في تحقيقها خارج الوقائع، والرغبة في نفي كل الحدود، وعدم قبول أي كابح، حتى وإن كان مفروضاً من قبل الحضارة (الأنا الأعلى)، حتى أنّها وهي تمثّل مثالاً للأنا، وبكلمات أخرى، حين تمثّل المثل التي نتقاسمها جميعنا، فإنها تعطيها طابعاً «قديماً»، خارج الزمان والمكان، طابعاً فردوسياً، مغرياً بالطبع، لكنّه مستحيل التحقيق، وسيكون بمستطاع المؤرخين أن يقولوا إذا كان هذا الجانب خالياً من الأثر التاريخي: إذ إنّ المثل الواقعية وحدها تحظى بفرص النجاح، بينما لا توجد حركة مسيحانية واحدة، طوباوية، متطرفة، قد تمكّنت ذات يوم من تحقيق الأهداف التي كانت تنشدها.

إن البطل، بوصفه نتاجاً اجتماعياً لثقافة، يُظنّ أنه قادر على حل المشاكل، خصوصاً المشكلة التي يمثّلها الشرّ: في المجتمعات الحربيّة يكون الشر متجسّداً في العدو؛ وفي مجتمعات أخرى، يكون متمثّلاً في التفاوت الاجتماعي (التظالم) أو في المال؛ وفي مجتمعات

أخرى أيضاً، يكون ماثلاً في الغريب؛ ولكن الأمر في النهاية يتعلّق دائماً بالحدود وبالموت. وإنّ الديانات هي إحدى المحاولات لقهرهما، والمطالب الاجتماعية هي طريقة للكفاح ضدهما. فمن البيِّن أنَّ بقاء المجتمع سيتوقّف على الواقعيّة التي ستكون على رأس اختيار ما يمثّل الشرّ والمشاكل الواجب حلّها. وعندما تكون الظروف بالغة التعقيد، فلا تُكتنه بوضوح، فإن هؤلاء الأعداء يتطابقون مع ترشيدات وإسقاطات لا واعية، غالباً ما تحرّكها المصالح الخاصة. عندها يكون من الصعب أنْ نقوّم الأمر وهل يتعلّق بهدف مصطنع، بوهم أو بواقع. لقد تحدّث روهيم عن مجتمعات عُصابية وحتى مريضة نفسياً (نُفاسيّة)، وانتقد الإناسيّون إدخال أحكام «استعراقية»؛ مع ذلك، لا مفرَّ من الاستنتاج أنَّ بعض انقلابات الحياة الاجتماعية، كالاشتراكية القومية (النازيّة)، يجب اعتبارها كمسارات مرضيّة بالنسبة إلى مثال مجتمعي حيث يمكن للعنف، بوصفه عدائية عابرة للخصوصيّات، أن ينخفض إلى حدّه الأدنى، نظراً لأنَّ العنف يعتبر ظاهرة مرضيّة بالنسبة إلى الكائنات الحيّة. وأن تابو قتل الإنسان للإنسان يبدو حقاً أنه أحد المعايير لمجتمع غير منحطّ، بينما تعتبر الترشيدات والإسقاطات الداعية إلى القتل، بمثابة علامات مرضيّة.

إن الدراسة الاثنوبسيكولوجية للانسحار والافتتان(٣) تبيِّن مدى الفتنة الساحرة التي يمكن

لشخص أنْ يمارسها على محيطه، ومدى الدور الذي يلعبه موقفه الاقتناعي، الذي يجب أن يقارن بغواية الهذياني المرتبطة بضيانه ووثوقه - وأيضاً يستحق المقارنة بغواية الزعيم الباهر من حيث زهديّته وعزمه اللذين يوحيان بوطر سرّي (انظر الانجذاب للمجتمعات السريّة، اليسوعيين، الماسونيين الأحرار، وفي عصرنا، الفوضوية والمذاهب). هناك أدبيات معينة تميط اللثام، من خلال المنشقين المصدومين عن هذه الحركات، وتخلع قناع وهم الحزب الشيوعي المؤمثل (أرتسير كوستلر، أغناصيو سيلون) او وهم الدين (أناتول فرانس).

كان ميلتون قد كتب في مؤلفه السجالي عن حرية الصحافة، تحت عنوان (1644) Areopagitica، لو لم يكن الرديء موجوداً، لما كان للبشر أي فضل باختيار الجيّد؛ ويقول، هكذا «ربما ينبغي نشر حتى الكتب الرديئة لكي يمكن الاختيار بحرية». إذ لا يمكن للجيّد والرديء إلّا أن يتعايشا، فلا معنى لأي من هذين المفهومين دون الآخر. إن قسمة العالم إلى قسمين، الجيّد والرديء، هي في صميم فكر المتعصّب الخاص. فالمتعصّب هو ذاته «جيّد»، بينما يجري إضفاء الشر على الآخر، العدو الذي يُرغم على خوض معركة ثابتة ودائمة معه لكي يصون نفسه. وستكون هذه المعركة حادّة بقدر ما سيضع في الآخر الأجزاء الرديئة، غير المرغوب فيها، من شخصيته بالذات. كان المبشر الفرنسيسكاني الذي يندّد بخطايا الجسد، يناضل في

نهاية المطاف ضد أهوائه الخاصة وشهواته التي يشعرها كشهوات غير ممكن قبولها، وكان يجلد الآخر لكي يطرد ما كان يشعر به كأنه غير ممكن احتمال في ذاته. إن اقتصاد هذه الأوالات النفسية، حتى نستعمل مفهوماً فرويدياً، يؤول إلى نوعٍ من حلقة فارغة؛ ففي الواقع، يزيد عدم الإشباع من حدّة التوتّرات، والتوترات تجعل الأجزاء المسقطة على الخارج أكثر وقراً وأشد ضغطاً من ذي قبل، فتزداد العدوانية، وتولد جُرميّة يتعيّن زوالها وتصفيتها أيضاً، وهكذا تكون الحلقة الفارغة مغلقة، مثل الذي يمضي من اللاسامية العاميّة إلى فرن تحريق الجثث، ومن صراع الطبقات إلى الإبادة المبرمجة للعدو الطبقي في الغولاغ وإلى إبادة نوع التتر، أو الذي يقود أيضاً من الإيمان إلى الحرب المقدّسة بأوالةٍ تصاعدية.

إن تنفيس التوترات ينجم عن اكتشاف الواقع، الذي يخفّف من هيمنة الهوامات. والحال، فإن المتعصّبين، بعيداً عن اكتناه واقعٍ بارز التنوه يتضمّن جوانب حسنة ورديئة، يعيشون في عالم لا واقعي منقسم إلى قسمين، وخاضع لهوامات مرعبة أكثر فأكثر؛ وبالتالي، فإن العدائيّة المثارة ضد الحامل الخارجي لهذه الهوامات، تغدو كبيرة أكثر فأكثر، وتسير جنباً إلى جنب مع تضخم مَرَضي متزايد لصورة الذات ولأفكار القدرة الكليّة والعلم الكلّي. وفي هذا العالم البدائي والخطر، لا يعود الأنا الأعلى يعمل ولا تعود تعمل الكوابح المتطورة (من أصل أوديبي)، لدرجة

أنّه عندما يتعلّق الأمر بظاهرة اجتماعية، يستنفر كل شيء لإزالة العقبات الخارجية، القانونية/ الشرعية التي يكون بإمكانها أن تلعب دور الحاجز في وجه انفلات الأهواء الهدّامة، وهكذا، في آخر الحلم، تكون العقيدة الأخروية، نهاية العالم، وغضب كبير لدرجة أنّ المرء يتوصّل إلى وضع السماء فوق رأسه، كما كان الأمر في آخر أيام هتلر (Götterdämmerung). وعلى كل حال، يعاد اكتشاف حلول الفردوس على الأرض، في كل الاستيهامات التعصّبية (المسيحانيّة، اقتراب الأيام الأخيرة)، ويُعاد أيضاً اكتشاف توطيد عهد الشيطان، التآمر اليهودي/ البلوتوقراطي ضد حلول العهد النّازي أو اشتداد حدّة الصراعات الطبقية قبل النصر النهائي.

يعيش المريض النفسي/ الإنطوائي في عالم لا يستطيع التشارك فيه مع أحد، بينما يريد الذّهاني أنْ يفرض عالمه على الآخرين. وعندما لا يتم عمل الحِداد، فإن بلوغ الرشد يجري تحسسه كأنّه خيانة للشباب، غير مقبولة داخلياً. إن الوهم بأننا سنقوم بطرد العنف لا يؤدي غالباً إلاّ لترحيل هذا العنف نحو جماعات صغرى من المجتمع، بنوعٍ من رجعة المكبوت.

الأوهام

في مواجهة قيود الحضارة، تكمن قوّة التعصّب في الوعد بتحقيق رغبات طفلية كالقدرة الكلية والغيرة، مع ضرب النطاق حول العقبات التي وضعتها تلك الحضارة على طريق هذه الرغبات. ويمكن تكرارُ ما كان كتبه فرويد بصدد المذاهب العقائدية، وإضفاؤه على موضوع الأفكار التعصُّبية: «أوهام هي تحقيقات الرغبات الأقدم، الأقوى والأكثر إلحاحاً لدى الإنسانية؛ فسرُّ قوتها هو هذه الرغبات»[٦٦]. إنّ هدف فرويد، ذلك الذي عيَّنه للتحليل النفسي، هو التصرّف بحيث أنّ «الأنا - أي العقل - يحل محلّ الهو أينما كان» (ديديه - آنزيه)[٦٩]. يتضمن هذا المثال ضرورة التأمل والتفكر في الذّات، ووضع الإنسان نفسه على مشرحة التساؤل، وصنع أي شيء من طاقاتنا الكامنة بفضل ديناميّة الأنا. فالأنا معاكس تماماً للإسقاط، الذي يكمن في وضع العدو في الخارج فقط.

من الممكن الردّ بأنّ من الصعب على المرء أنْ يعيش بلا وهم، وأن الإنسان لا يمكنه الاستغناء عنه. ولنقُلْ إن الأوهام يمكن استعمالها بقدر ما لا ترتدي رداء شرّيراً في اقتصاد الفرد، وعلى قدر ما تكون (كما في الفن) قابلة في وقت لاحق للتخطي أو للاعتراف بها كأوهام.

يخلق المرءُ لنفسه مطامح وأهواء، هرباً من

الضجر: فللأوهام أيضاً مفعول مضاد للانهيار النفسي. وهكذا يلجأ البعض إلى ما سنسمّيه «العظمة» أي أنّهم يتزوّدون بتشجيعاتٍ نرجسية ثابتة، حين ينتسبون إلى جماعة تُعاش كجماعة عظيمة يتوصّل أفرادها إلى الحفاظ على توازنهم، رغم فقر العلاقات.

يكون العنف مصحوباً بالحماس: فهو مثلاً يعتمد، في عقيدة نكراسوف (NEKRASSOV)، على أسطورة مصنوعة من خيّلات عظيمة لنرجسية مسقطة. وهو يستطيع كمعادل للقدرة الكليّة أنْ يستثير تهتّكات حقيقيّة مع نشوة ووجد.

فعندما يسقط التمثُّل (Idéalisation)، كما هو الحال في الحبّ الخائب، من النهاية العاصفة لانشحان نفسي، أو أيضاً عندما ينقص الأمن بالنسبة إلى المتغيّرات الاجتماعيّة، يُخشى عندئذٍ نشوب العنف؛ وخير مثال على ذلك، هو المثال الوارد في القسم التاريخي عن تصاعد موجة اللاسامية الذي توافق في هنغاريا مع سقوط الطبقة العليا (Gentry)، (محاكمة تيزاسلار).

يمكن القول إن كل ما له طابع ديني إنّما يدخل في فئة «الأوهام». ولقد أمكن التفكر، بعد عصر الأنوار والحقبة العقلانية في القرن التاسع عشر، بأن هذه الحاجة لدى الإنسان إلى الاعتقاد بشيء ما، الحاجة إلى أنّ تكون له أوهام، يمكنها أن تفسح المجال أمام نظرة للحياة أكثر عقلانيّة، فقد بيّن لنا التاريخ، لا

سيما تاريخ القرن العشرين أن البحث عن أوهام وطوباويات ضروري بالنسبة إلى الكثيرين، كما لو أن التوازن كان مستحيلاً من دونها. والحال فإن هذه الأوهام تخشى، كما رأينا، أن تغدو شيطانية وشرّيرة؛ وأن المثل المتطابقة مع تحليل واقعي للعالم يمكن اعتبارها وحدها كأنها محرّكات إيجابية للتغيير. ولقد ظهر فرويد متفائلاً عندما فكّر بأن الوهم لا مستقبل له. إلاّ أنّ المرحلة التالية، التي كان شاهداً على جزء منها، بيّنت لنا أن أوهاماً أخرى كانت على طريق الولادة - ومن بينها نظام أوروبا الجديد الممجّد - وكانت ذات طبيعة تؤجّج في الإنسان ميولاً طفلية، جنونية، مرتبطة بمبدأ اللذة. وتبقى حاجة الناس إلى الإيمان بطوباويّات ظاهرة دينية، على الرغم من استبدال الدين بعقيدة زمنيّة.

يرى روسو وماركس أنّ المؤسسات الاجتماعية هي التي تحطّ الإنسان - بينما الفكر التحليلي النفسي يجرّم القدرة الكلية، الغيرة والحسد، أنواع الضعف وتعويضاتها. ولئن خشي الإنسان أن يجد نفسه مجدداً في مجتمع خطر، فذلك لأنه يعتقد بالقدرة الكلية ولأنه يتخبّأ في هذا الوهم في مواجهة متطلّبات الواقع. لقد كان ارثر كوستلر[٣٢] على حق حين أكّد أنّ نزوات الإنسان العدائية ليست هي كلّفت التاريخ الحديث الثمن الأغلى، وإنما «الإخلاص والتفاني والوفاء غير الأناني»، «التبعية المفرطة المندمجة مع قابلية الإيحاء - الحروب المقدّسة، الأوهام القديمة. وربما يقدّم

التقشف الفرويدي مساهمته - رؤية قلق في الحضارة المقدّمة للإنسان كمرآة - في مواجهة عدد معين من الأوهام التي تدلّ على العدو في الخارج. أن يكون الإنسان قادراً على رؤية حدوده بصعوبة - هذا ما لا نقوى بكل تأكيد على اتهامه به، ولكن يتعين على التحليل النفسي أن يتمكّن من التأكيد على أن الوهم ليس سوى وهم، وأنه إن كان له مستقبل فلا يمكنه إلّا أنّ يكون مؤذياً.

وللتساؤل عن مشكلة سفر تكوّن الوهم وتفسير تعاسات الإنسان، فلنتذكّرْ أنّ فرويد أدخل في أصل مسار المُصاب، مفهوم الـ (Versgung) - الذي يترجم بـ «إحباط»، «حرمان» أو أحياناً بـ «الهجر». ويغدو واضحاً أنّ الإنسان بحاجة إلى أوهام، بسبب من الحرمان الطفلي. ويقودنا تمحيص هذا المفهوم إلى إعادة قراءة أعمال فرويد في ضوء تجاربنا التحليلية النفسية وفي ضوء حياتنا، حياة جيلنا. وهذا يسمح لنا بتناول المواضيع التي تشكّل جزءاً من شواغل الإنسان وهمومه الثابتة والأساسية، التي فحصها الفلاسفة في الماضي بشكل غير كافٍ في نظري. وبعبارة أخرى، من المؤكد أن فرويد قدّم مساهمةً مهمة في إنثروبولوجيا ينبغي صنعها على الدوام، ومنها بين أمور أخرى، مفاهيم (Hilflosigkeit)[٣١] و(Versgung). مع ذلك يبقى من الصعب الإحاطة والإدراك إلى أي حدٍ يمكن، في نظر فرويد، عزو هذه الإحباطات إلى المحيط من خلال منع بعض التجليّات، لا سيما تجلّيات الحياة الجنسية

الطفلية، وإلى متطلبات الحضارة(٣٢)، أم يا تُرى يتعينّ عزوها إلى انتقال كل كائن بشري من مرحلة أولى للمقدرة الكلية، إلى الواقع، في فكر فرويد، تبدو العادات والحضارة تلعب دوراً جزئياً، إذْ إنّ الحرمان والإحباط هما جزء من الشرط البشري؛ ويتوقّف الجزء الراجع إلى هذه العادات والحضارة وإلى هذا الحرمان، يتوقّف على القراءة ـ الذاتية حتماً ـ لأعمال فرويد، رغم أن إمكانات توقي العُصابات تعتبر واعدة نسبياً، في حين أن بعض آراء فرويد أمكن وصفها بأنها «متشائمة».

حسبما يكون التشديد على الحظر والكبت المتعاقب أو على حرمان، على إحباط أشمل مرتبط بالشرط الإنساني وبحدوده (لا سيما تأثير نزوة الموت)، يتبدّل بكيفية ملموسة منظورُ المسار العُصابي وفهم قلق الإنسان. وعلى هذا النحو، اعتقد بعض المحلّلين الفرويديين من الجيل الأول، بضرورة تحرير الحياة الجنسية (ف. رايخ)؛ ورأى آخرون أن القلق لا يمكنُ استدماجه إلاّ بعمل إرصاني ثابت ومتواصل (م. كلاين، م. بالنت، د.د. فينيكوت، الخ).

ما هي المتّحدات التي تغدو طريدةً للتعصّب؟

من المحتمل أن تكون تلك المتّحدات التي تبلغ فيها العدائيّة نسبة عالية لا يمكن احتمالها، لدرجة أنها تستلزم الإسقاط على عدو خارجي. إن العدائية تصهر

الوحدة في مواجهة عدو معينٍ، لكنَّ مشاعرَ الاضطهاد تنبثق وتتجلّ في انتظار الرجعة كانفجار للعدائية المُسقطة، حتى أنَّ الهذيان الذهني يقيم في عالم منغلق أكثر فأكثر، ويولِّد العنف. يلاحظ تموغليلمو فرّرو، بصدد الثورة الفرنسية، أنّهم «كلما كانوا يريقون دماً، كان يلزمهم الاعتقاد بمطلقيّة مبادئهم. فالمطلقية وحدها كانت لا تزال قادرة على تبرئتهم في نظر أنفسهم، وعلى دعم طاقة اليأس عندهم. فهم لم يهرقوا كل هذا الدم إلاّ لأنهم كانوا يؤمنون بالسيادة الشعبية مثلما يؤمنون بحقيقة دينية؛ لقد حاولوا الاعتقاد بالسيادة الشعبية كما يعتقدون بحقيقة دينية، لأن إرهابهم كان يجعلهم يريقون الدماء في موجات»[٧٣]. ففي بعض الأحيان يمكن للتعصّب أن يكون العامل الذي يصهر متحداً ويخلقه، وإذا كانت الظروف الاجتماعية/ الاقتصادية قاسيةً، فإن الأشد حرماناً يعيشون في انتظار حلّ سحري. عندئذٍ يظهر في بعض الأحيان زعيم باهر يقدّم لهم مخرجاً.

ما هو الدور الاجتماعي للمُثُل ـ كما تُعرض في لحظة معيّنة على جماعة من البشر أو على مجتمع؟ في سياق الحركات الشعبية الكبرى[٧٤]، أكانت مسيحانية، ألفيّة أو بدعة صوفيّة، يقوم أنبياء بتحريك حماس الجماهير وتعبئتها من خلال وعدها بقيام عالم سعادة مثالي. ويسود الانطباعُ أن الحضارة التي نعيش فيها، كلما قدّمت للناس صورة عن انحطاط ويأس، تولد تلك الحركات التي تجعلهم يرون العالم متناقضاً مع

الحقيقة. في بعض الأحيان، تنهار الأوهام في التهديم الذاتي، وفي أحيان أخرى تتمكن من إعطاء نَفَس جديد للمجتمع؛ ويتوقّف نجاحها على واقعيّتها. وبكلام آخر نقول إذا كانت الصورة التفاؤلية لعالم المستقبل تحيط كفايةً بعوامل الواقعيّة، فسوف يمكنها على الأقل أنْ تتوصل إلى هدفها جزئياً؛ وبالعكس، إذا كانت طوباوية ومعاكسة للواقع تماماً بسبب الإسقاط الهذياني الذي يفصل الإدراك عن الواقع، فإنها ستكون خطرة من حيث مساهمتها في تقويض المجتمع.

وعندما يستثير اليأسُ والحرمانُ الرغبة في بديل أبويّ، يمكنُ لديكتاتور أن ينجح في فرض نفسه (بيشوسكي)[٧٥]. فبعد استيلائه على السلطة، تغدو السلطة هدفاً بذاته، مهما يكن المثال الذي كان مرفوعاً في سبيل بلوغها. إنّ الخضوع للسلطة المطلقة يشبع الحاجات المازوخيّة لدى النّاس ويسمح لهم بانتهاك محرّمات الأنا الأعلى وإطلاق العنان لساديّتهم ضد العدو المعيّن. زدْ على ذلك أنّ المثال يتشخّص في الزّعيم، ومن هنا عبادة الشخصيّة؛ فالزعيم يجسّد مثال الأنا البديل ويسمح، من خلال التسامي، بالمشاركة في قدرته الكليّة.

يبيّن نورمان كوهن في كتابه متعصّبو الرؤيا[٧٦]، أنّ الفئات الاجتماعيّة الخاصة كانت تتأثّر وحدها بأنبياء العصر: تلك الفئات التي كانت تكوّن جماعة هامشيّة،

كالفلّاحين الذين لا أرضَ لهم أو الذين يملكون قليلاً من الأرض التي لا تكاد تسد رمقهم، والعاملين اليوميّين أو الشغيلة غير المتخصّصين الذين يعيشون في رعب البطالة المتواصل، والمتسوّلين والمتشرّدين. هؤلاء الناس كانوا لا يملكون الرافعة الانفعالية لجماعتهم التقليديّة، وكانوا الأكثر تعرّضاً لمصاعب الحياة. وفوق ذلك، جاءت الحركات الألفيّة العظمى بعد كوارث وإصابات بالطاعون ومجاعات أو بعد تضخّم مفاجىء. ويلفت نورمان كوهن أيضاً إلى أن هؤلاء الناس كانوا شديدي التعلّق بالكنيسة وتابعين لها بقوّة. فقد كانوا يعانون من انسلابهم، من هنا حاجتهم إلى إعادة النظر به، بعنف، تقريباً مثلما يثور المراهقون المتعلّقون جداً بأقاربهم، ضدهم، لكي يجدوا استقلاليّتهم. وكان شعورهم بالاستسلام ويأسهم يتفاقمان من شدّة التبعيّة، لدرجة أنهم كانوا يبحثون عن جماعات مخلصين خارج الكنيسة، واضعين مكانها سلطة خارقة للطبيعة. وبالتالي بدلاً من الحصول على استقلال ذاتي، كان الأمر يتعلّق باستبدال سلطة لم تكن مثالية كفايةً ولا سحريّة، بسلطة أخرى أكثر تأمّلاً وتقبّلاً، يمكنها أن تسمح لهم بإنهاء أيّ كان بتعاساتهم. وهكذا، كان هتلر في ألمانيا يعيّن كبش محرقة يحمل مسؤولية الشرور كلّها. وعلى مرّ العصور، جرى اعتبار الكهنة، اليهود، العرب المسلمين، الأتراك كأنهم المسيح الدجّال. وفي إيران اليوم، يبدو الرجوع إلى الإسلام كحلٍ سحري لمشاكل معقّدة في مجتمع

على طريق التحوّل الصناعي. وفي بعض الأحيان، يتوجّب على زعيم أن ينتظر مطوّلاً حتى يفرض نفسه؛ مثال ذلك أنّ تشرشل في الثلاثينات لم يكن له الصدى الذي كان يفترض أن يكون صداه في وضع مختلف، عندما ملأ أسماع الإنكليز في أثناء الحرب.

وصف كولان تورنبول[٢٢] تخلّع مجتمع الأيكيين (Les Iks)، وهم جماعة من القنّاصين السعداء والمزدهرين في شمال أوغندا، المرغمين على التحوّل إلى الزراعة بعدما فقدوا مجالات صيدهم البرّي؛ وقادهم فشل هذا التحوّل، إلى حياة اجتماعية متميّزة بالتسوُّل واليأس وبعدوانية مدهشة: لا مبالاة البعض تجاه الآخرين، عدم وجود مبادلات كلاميّة، ويتناولون الأكل سراً، بعيداً عن أقاربهم، ومن ضمنهم أولادهم الذين ينتزعون غذاءهم من حلق ذويهم. لقد أفرغت قيم القنّاصين من معناها. ولم يبقَ لهم أي تراث ولا دين. إن هذا المثال يبيِّنُ كيف أنَّ قيم الجماعة، في ظروف اجتماعية/ اقتصادية معينة، تفرغ من مضمونها لدرجة أن الجماعة تغرق في التهديم الذاتي، نظراً لانعدام تكيّف جديد، ربما كان فرويد قد افترض غريزة الموت، لكنّ مشاهدة تورنبول تتضمّن أيضاً الظروف الاقتصادية. فمن المؤكد أن الأزمات الحضارية تُعزى، جزئياً، إلى هذه الظروف. ومن المؤكد أيضاً، في حضارتنا التي آلت إلى تباين وتنوّع وإلى وضع قيم ثقافيّة، أن تراجعاً يمكنه أن يؤدي إلى تخلّع وإلى وضع غريزة الموت على مسرح الأعمال.

إن موضوعة نهايات الحضارات، منذ غزو القدس واجتياحها، وسقوط الإمبراطورية الرومانية وسقوط بيزنطة، بَهَرَتْ المؤرخين على الدوام، من أدوارد جيبونز إلى أرنولد توينبي، ويبدو لي أنَّ التحليل النفسي بمكنه الإسهام في التأمّل حول هذه المسألة الجوهرية في حضارتنا.

إن فرويد جازمٌ: «يفيدنا العلمُ أنَّ شخصاً ما (طوباوياً)، بلا خبث وزيف ومجرَّد عن الكبت، هو شخص غير موجود[٧٨]، وربما لا يمكنه أن يوجد؛ ويمكننا التساؤل عمّا إذا كان الاقتراب من هذا المثال ممكناً»[٧٩]. وإذا أخذنا في الاعتبار قوّة النزوات والدوافع المكبوتة في الصراع بين الهو والواقع، فلا بدّ من التسليم بضرورة تقديم تنازلات. فبنظر فرويد، ربما يتعيَّن على الهو أنْ يكون قادراً على تكييف مبدأ اللذة مع أخذ الواقع في الاعتبار، وإلاّ فإن المرء يدخل في المرض النفسي، في جنون العظمة، في القدرة الكليّة، خالقاً عالماً جديداً، غير واقعي. وقد تكمن الشجاعة المعنوية في الاعتراف بالتناقضات القائمة بين النزوات والواقع؛ وهذه التناقضات يمكن حلها بطوبى قائمة على الحب، كالمسيحية، ولكن فرويد يلاحظ أنَّ هذا الأمر غير متوافق مع «مسارات الطبيعة» و«أهداف المجتمع» (1932)[٨٠]. «وإنَّ العُصاب لا ينكر الواقع، إنما يتجاهله فقط؛ أمّا المرض النفسي فينكره ويحاول تغييره. ونحن نطلق تسمية سلوك «سوي» أو «صحّي» على ذلك السلوك الذي يدمج بعض سمات هاتين

الاستجابتين - فهو ينكر الواقع قليلاً مثل العُصاب، لكنّه يدأب بعد ذلك، كمرض نفسي، على تغيير هذا الواقع. إن هذا السلوك المطابق للهدف، والسوي، يقود بكل وضوح الى اجراء عمل خارجي في العالم الخارجي، ولا يكتفي مثل المرض النفسي بإحداث تعديلات داخلية؛ فهو لم يعد مرناً ذاتياً، إنه بلا مرونة»[٨١].

كما أنَّ الخطر التعصّبي يترقّب الجماعات المهدّدة بسقوط اجتماعي أصله عائلي - على أثر فقدان الأب، مثلاً - أو بسبب ظروف اقتصاديّة. عندئذٍ تحلُّ المرارة والعدوانية اللتين تلبيان الشعور بالسقوط والطرح. ويغدو أولئك الذي أذلّتهم الحياة، حسّاسين بمطالب المقهورين اجتماعياً ويمكنهم أنْ يتماهوا معهم، حتى وإنْ لم يعانوا، بالضرورة، الآلام نفسها. إن جرحهم النرجسي يجعلهم مرشّحين للتعصّب. ويضاف إليهم أولئك الذين يسأمون بسبب انعدام قدوة صالحة؛ جميع أولئك الذين لا يستطيعون، لسبب أو لآخر، أن يشاركوا في قيم مجتمعهم. فيجد البعض حياة أمن أو رتابة لا يمكن احتمالها؛ فيلزمهم أحاسيس قوية من مغامرة ومخدرات ورياضات خطرة وأعمال جنسية طائشة، حتى ينفلتوا من شعور بالسأم والفراغ، يتعين وضعه على علاقة مع شعور بانهيار نفسي مهدّد.

يربط بليز باسكال في كتاب الأفكار بين الجرح النرجسي والتعصب: «يريد الإنسان أن يكون كبيراً

ويرى نفسه صغيراً؛ يريد أنْ يكون سعيداً ويرى نفسه بائساً؛ يريد أن يكون كاملاً ويرى نفسه مليئاً بالنواقص؛ يريد أنْ يكون موضوعاً للحب والتقدير من قِبَل الناس ويرى أنّ عيوبه لا تستحقّ إلاّ احتقارهم وازدراءهم، إن هذا المأزق الذي يجد نفسه فيه، يولّد لديه الشهوة الأكثر ظلماً وإجراماً، التي يمكن تخيّلها؛ لأنه يُكنُّ حقداً مميتاً لهذه الحقيقة التي تعاوده وتُقنعه بأخطائه وعيوبه»[٨٢]. ومن نافل القول إنّ أولئك الذين يلتحقون بحركة تعصّبية، إنّما يجتذبهم أفق تغيير ما، لا سيما الأمل بتحويل مفاجىء لظروف حياتهم؛ إن مثال التغيير هذا، الديني، القومي أو الاجتماعي، لا فرق، هو الذي يربط أفراد الجماعة ببعضهم.

تمثيل تاريخي وعيادي

يبيّن تالمون[٨٣] كيف كان قيام الديكتاتورية اليعقوبية مرتبطاً بالاعتقاد في معادلة الحرية/ الفضيلة/ الانسجام الاجتماعي. وإذ كان اليعاقبة مقتنعين بأنهم يشكّلون طليعة متنوّرة وأن من واجبهم، في سبيل سعادة البشرية، أن يفرضوا وجهة نظرهم على أولئك الذين كانوا يرفضون أن يكونوا «أحراراً وفاضلين»[٨٤]، فقد جعلوا من أنفسهم المنكّلين بهذه الديانة العلمانية. إن مصادرة نظام اجتماعي نهائي، منطقي وصالح حصراً، هي مادة اعتقادية لا يمكن مباشرتها بالنقاش. ففي نظر المؤمن، لا يمكن التشكيك باقتناعه بامتلاك

القدرة على زحزحة الجبال. فمنذ قرن ونصف القرن، كانت أوروبا وبقيّة العالم مسرحاً لعدّة حركات من هذا الطراز المحضّر «لحل الحبكة الأخيرة». وهذه الحركات مهما تكن اختلافاتها، أكانت يعقوبيّة، بوبوفيّة، شيوعية أم فوضوية فإنها تتقارب جميعها من الأديان. وتساعدنا الطبيعة المطلقة لهذه القناعات على فهم أفضل لبعض مواقفها.

هنالك عدة وثائق تاريخية تعطي فكرة واضحة جداً عن شخصية الكبار منهم وعن صورتهم النفسية الجانبية، مثل روبسبير، سان جوست، بابيف الخ. يرى تالمون أن سلوك روبسبير كان يصدر عن بعض الخصائص النفسية. ومثال ذلك أنّه كان من عادته أن يبدأ خطاباته باستهلال يقول إن كل شخص حميد الأخلاق وضميره إنساني، لا يمكنه إلاّ أن يتّفق معه. وكان يبدو عاجزاً عن الفصل بين العناصر الشخصية لاختلافات الرأي، حتى أنّ كل حجّة سجالية كانت تتحوّل على شفتيه إلى طوفان من التهديدات الشخصيّة؛ فبما أنه لا توجد سوى حقيقة واحدة، حقيقته هو، فإنّ الشخص الذي لم يكن متّفقاً معه، لا يمكنه التأثّر إلاّ بالدوافع الشيطانية. إلى جانب هذه العدوانية المتجلية بجلباب العدالة والرشد، كان روبسبير يعبّر عن مشاعر تنكيلية، وكان يشفق من نفسه طوعياً، فيذكر موته كعزاء لنفسه كلما صادف معارضة. وكان الاعتقاد الصوفي برسالته مرتبطاً بأفكار مثيرة للانتحار والاستشهاد والموت، تشكّل قاعدة لوحة

ذُهانية، تتجاوز فيها رغبته في فرض إرادته بأي ثمن، رغبته المعقلنة في حقيقة شبه إلهية (مشاعر القدرة الكلية)، والعداء لكل ما يمكنه أن يعاكس هذه الإرادة، ورجوع هذه العدائية في صورة مشاعر تنكيلية متطابقة مع النشوات المازوخيّة. وكان رفض العالم الطاعة والانصياع مصدراً لمخاوفه وأحزانه، بسبب ما كان يثير من مشاعر العجز. ففي كل نكسة أو إذلال، كانت الحياة تتراءى له مظلمة، إلى أن تظهر له فاسدة وباطلة، بلا علاج، وكان يتخيّل جميع الناس متّحدين في مؤامرة شيطانية.

كان سان جوست يعيش مخاوف من الطراز ذاته. فبعد فشله في الجمعية التشريعية سنة ١٩٧٢، لأنه لم يكن قد بلغ سنّ الرشد (٢٥ سنة)، كان قد كتب رسالة حماسيّة: «انتابتني حمّى جمهوريّة تنهشني وتأكلني. ستجدونني ذات يوم كبيراً [. . .]. أشعر أنني أستطيع التحليق فوق الخط العاشر. سأتحمّل أي شيء، لكنني سأقول الحقيقة. أنتم أنذال، لأنكم لم تقدّروا قيمتي. مجدي سيرتفع رغم كل شيء، وربما سيعمي أبصاركم. يا لكم من مخلوقات تافهة. إنني قرش لأنني لا أملك المال الذي يجب أن أعطيه لكم [. . .]. لو لم يقتل بطرس الجمهور، لقتله الجمهور. . .»(٨٨). كان سان جوست يريد أن يعطي شعب فرنسا «أخلاقاً نشيطة، لطيفة، حسّاسة ومتصلّبة في وجه الاستبداد والظلم». وفي حال الفشل، كان يعدُ نفسه بالانتحار! وشيئاً فشيئاً، صار جميع أولئك الذين أظهروا

معارضةً، أعداءً للثورة وحكم عليهم بالإعدام بوصفهم معادين للثورة. فقد كانت تفطيسة حاجبي روبسبير كافية لجعل أي كان مشبوهاً. مثال ذلك أن الجيرونديين الذين لم يكونوا متوافقين مع نزعات اليعاقبة التمركزيّة، حكم عليهم بالموت جميعاً في عدّة أيام. ولم يدرك كميل دمولان إلا عشيّة إعدامه أنه سيكون هو أيضاً ضحية أولئك الذين كانوا رفاق كفاحه. ولا يمكن الامتناع عن التفكير بمحاكمات موسكو وراجك في هنغاريا، ولندن في تشيكوسلوفاكيا، الخ. وربما يكون من حقّنا أن نتخيّل أنّ الإرهاب كان يمكنه أن يخفّ سنة ١٧٩٣، حينما كانت الثورة منتصرة على جميع الجبهات الخارجية، وكانت في الداخل قد صفّت معظم الأرستقراطيين الذين كانوا لا يزالون موجودين في فرنسا، وصادرت ممتلكاتهم. لقد طالب سان جوست بمواصلة الإرهاب وبازدياد حدّته. ففي تلك السنة قتل، بين آخرين، دانتون، دمولان، هيبر[٨٦]. وصدر قانون يقول: يحق لأي كان أن يندّد بأي شخص بوصفه مشبوهاً بالعداء للجمهورية. ومن ثمّ أُلغيت القوانين «القديمة» التي كانت تحمي حياة الناس؛ فلم يعد من الضروري البرهان على أن الناس قد قاموا بشيء ما ضد الجمهورية، إذ كان يكفي أن يكونوا مشبوهين. ونرى إلى أي حدّ كان ذلك التنكيل قد صار قوةً نفسيّة مستقلة عن الواقع ومرتبطة بالهوامات.

تبدو لنا سلوكات روبسبير وسان جوست على

علاقة بالنماذج النفسية المميزة للتعصّب: قدرة كليّة، نرجسية، شعور تنكيلي، هذه كلها قادتها إلى تطوّر لم يكن بالضرورة مرتبطاً بالضرورات الاجتماعية. إن البحث عن مجتمع مثالي يمكنه أن يكون حصيلة جهود أولئك الثوريين المسيحانيين، يتطابق مع اقتناعهم بإمكان وجود أمن نهائي وشامل، بينما في الحقيقة ليست الحياة سوى سلسلة أبدية من الأزمات التي لا تُحل أبداً بشكل كامل، ولا يمكن الوصول إلى تحسين ما إلاّ بطريقة التجارب والأخطاء. إن هذا التطلع إلى أمن شامل يمكن تقريبه من رغبة الارتداد إلى حالة من الفناء (النيرفانا) ما قبل الولادة، واسترداد الفردوس الضائع.

الإنسان الجديد

تتضمن أسطورةُ الإنسان الجديد اهتداء وتلقيناً، وولادة هوية جديدة، مثلما فعل لوثر بعدما وضع أطروحات الإصلاح (أريكسون)[٨٢]. إن ولادة الإنسان الجديد التي تلي الاهتداء، يمكن أن تقارن مع مفهوم «الشخص/ القناع: Persona» لدى ك. غ. يونغ، الذي يشير إلى شخص مسرحي، إلى دور. وفي التعصّب، تملأ مضامين هذا «الشخص» كل فضاء الفرد النفسي، مؤثّرة على قدراته المعرفيّة وعلى مزايا ولطائف حكمه الانتقادي الذي يغدو ترسيميّاً (صديق/ عدو)، موجّهاً من زاوية واحدة (أحادي النظرة والفكرة)، كما لو كان تحت تأثير الشهوة

ونفوذها، الأمر الذي يقرّب التعصّب من الهذيانات الشهوانيّة (كالهذيان العشقي الجنوني) أو ربما يقرِّبه من ظاهرة غير مرضيّة، كالحالة الغراميّة، حيث نجد مجدداً هذا التقدير الفائق لموضوع الحب، مع فساد القدرات الانتقادية. إن الشرعة الأخلاقية ستضعف من جرّاء الهيمنة الحصرية للمنظومة التعصبيّة على المضامين النفسية كافّة. المقصود حقاً هو ميل شهواني، لكنّه ميل مؤذٍ لأنه في صراع، بالضرورة، مع الوقائع المركّبة للحياة البشرية. وبالتالي يكون التعصّب قريباً من الهذيان؛ ويمكن أيضاً أن نسمّيه «ذُهاناً اجتماعياً». وفوق ذلك، يحتوي على عنصر عنف وغضب، فهو لا يقبل النقاش، ويريد أن يفرض اعتقاده على الآخرين، ويكون غياب التسامح كلياً. وبالطبع، ينبغي مع هذه التوصيفات الفنومنولوجية (الظهوريّة) أن يُصار إلى تنسيق لوحة تحليلية نفسية تحاول أن توضح لماذا ثمة «حاجة» إلى هذه التوظيفات، وبكلام آخر لماذا يجري الاستقرار في عالم داخلي يكون فيه هذا العنف «مسموحاً» بفضل ترشيدات عقلية وهدف تعصّبي. أطلقت مالني كلاين[٨٨] على هذه الآوالة إسم «التماهي الإسقاطي». وتتذكر قصة جوليان غرين: لو كنت مكانكم؛ حيث الشخص الرئيس، فابيان، المتعطّش للحب، المنهوك والمستاء من نفسه، يدخل سحرياً في شخص الآخرين ويتلبّس شخصيتهم. وبعد ذلك يجد نفسه واقعاً في فخّهم. إن تخلّيه عن شخصيته المنهوكة، ورؤيته لنفسه كأنه شخص مولود

في «إنسان جديد»، كأنه شخص من الحركة، هما بالتالي أوالة المدي حيث ينبغي على «الإنسان العتيق» أن يتوارى، وأن يولد شخص جديد، بالتماهي مع الأهداف المثالية للحركة. وإذا كان في هذا الشخص الجديد كثير من العنف، فإنه يتضمن تخطيباً للحدود الأنويّة المتعالية؛ ويتم الانتقال إلى ولادة متحصّب مجرم بالقوة.

«إنّ امتلاك الحقيقة المطلقة معناه طرح شبكة على العالم والأبدية واستلحاقهما بالتالي. فلا مفاجأة ولا مجهول. كل المشكلات محلولة سلفاً، كل القرارات متّخذة، كل الاحتمالات متوقّعة»، هذا ما كتبه أريك هوفر[89]. وأن ما يميّز المنظومات المنغلقة هو أنها تدّعي إعطاء جميع الأجوبة على صعيد معرفي، وأنها «غير قابلة للتزوير» (ك. بوبر)[90]، وتعد بالقدرة الكلية على الصعيد العاطفي / الوجداني.

والواقع، بما أن الحدود الإنسانية قد أُنكرت بنوع من المعرفة الكلية الطفليّة، فإنها تُعاش بكيفية إسقاطيّة، أي أن العالم الخارجي هو المتّهم بفرض حدوده وقيوده. هكذا كان يفكّر روسو، هلفيتيوس هولباك وسواهم، الذين كانوا يعزون عيوب المجتمع ليس إلى حدود الطبيعة البشرية، بل إلى أغلاط المشترعين. كان إذن لا بدّ من إيجاد تشريع لا يكون بموجبه أي شخص تعساً، باستثناء المجانين والجهلة والأغبياء[91]. إن شعور الانتماء إلى جماعة مُختارة، قام

أعضاؤها باختيار بعضهم ليصنعوا التاريخ معاً، يقدّم بكل وضوح تشجيعات مهمة. وسوف يُصار إلى تسهيل الالتزام التام بهذه الجماعة، بينما ستزيد المستلزمات الأخلاقية من الإشباعات النرجسيّة لجماعة الصفوة.

إن الغضب على نقص العالم الطموح، على الآخرين، الأقارب، أي الغضب المتولّد من استنتاج لواقع مُثُل الكمال الجنونيّة، إنما يرتبط بالبنية النرجسية لبعض المثقفين، فيدفعهم إلى عدوانية يمكنها أن تغدو عمية، وعندها ينجذبون نحو التعصّب، ويقفون منه موقفاً تعاطفيّاً حين يعلنون أنهم ورثة فلاسفة القرن الثامن عشر الذين حضّروا للثورة الفرنسية، وهم في الواقع ربّما يكونون طريدة للانبهار والانسحار الذي يمارسه علينا المرضى نفسيّاً، الخارجون على القانون، أولئك الذين يظهرون كأنهم متحرّرون من القيود، الذين تجاوزوا رأس المخالفة والانتهاك، نحو ملكوت الحرية الشاملة. إن د. هولبرووك[١١] - حين يتخذ مثالاً للمريض النفسي الممكنٍ قبوله اجتماعيّاً، صورة جايمس بوند الخياليّة - إنما يبينّ بكيفية مثيرة ومؤثرة إلى أي حدّ «تغزو» أقنعة الحقد بعض المثقفين من محرّكي وسائل الإعلام، ورجال السياسة؛ فهؤلاء المرضى نفسيّاً المتخفّون إنما يبحثون عن كل ما يمكنه أن يهدم، دون إمكان حلّ واقعي بديل: ويزيد من حدّة غضبهم أيضاً، شعورهم بالاندحار نحو حداد مستحيل وإلى حدود معيّنة.

ختام

لا يبدو إذن أنّ إلغاء القانون يتوافق مع حياة اجتماعيّة، لأنه كما رأينا، لا يوجد مجتمع معفى كلياً من المحارم (تابو)، فكلّها تحترم على الأقل محارم نكاح المنكر وقتل الإنسان للإنسان. وهكذا تسطرح مجدداً مسألة حدود وجودنا، حدود حريّتنا، إن عصرنا الذي تأثر بالموت من خلال الحربين العالميتين وعمليات التهجير والمجازر، كان بوجه خاص متقبّلاً لأفكار الفلسفة الوجودية. وفي الواقع يمكن التساؤل عمّا إذا كان على الأفراد المنتمين إلى حضارة معينة، أن يتقبّلوا ضرورة القيود التي تفرضها الحضارة عليهم، وعمّا إذا كان الحلم بفردوس جديد لا تعود توجد فيه هذه القيود، ليس إلاّ وهماً تهديمياً أكثر مما هو وهم واعد. ويمكن الاعتراض بأن الهامش الذي يفصل الأوهام عن المثل البنّاءة الضرورية للمجتمع، هو هامش ضيّق: فالواقعية وحدها هي التي تميّزها من بعضها، فمن جهة هناك أفكار جنون العظمة، القوية جداً، البعيدة عن الواقع، ومن جهة ثانية، هناك هاجس إيجاد مثل مشتركة يمكن بلوغها كلياً أو تقريبياً، ويبقى على المؤرّخ والاجتماعي أن يحلّلا كيف تتجسّد في المجتمع وكيف تستطيع هذه المُثل أن تكون مشتركة؛ ما هي الأزمات، الاجتماعية/ الاقتصادية بلا ريب، التي تستثير فجأة فقدان أمل أو إشباعاً ورضي، حتى أنّ عمارة المُثل المشتركة تنهار، تاركة المجال حراً أمام وعود

التحرر من الغرائز العدوانية حتماً، حيث تأتي غريزة الموت في المقدمة.

نشهد في موازاة التطوّر التاريخي، تبدّلاً في العلاقات الاجتماعية. فحتى في التحليل النفسي، تبدّلت منذ فرويد ارتقابات المحلِّل والمحلَّل، والدور الذي يلعبانه. في ذلك العصر كانت علاقة المعلم والتلميذ تتوافق مع مثل الطرفين، بينما يجري البحث اليوم عن علاقات مساواة أكبر. وهكذا يقيم الإنسان، بعد تطور طويل نسبياً، علاقات جديدة تتضمّن مسالك مختلفة؛ مثال ذلك أن العلاقات بين الأهل والأولاد ستطبع العلاقات المقبلة، وتؤدي إلى تغيّرات في العلاقات الاجتماعيّة، حتى أنه ليمكن القول إن إنساناً جديداً سيولد، ولكن، بما أنّ هذه الولادة تمرّ في تبديل علاقات الأهل / الأبناء، فإن الأمر لن يتعلّق بانقلاب فجائي؛ فنحن نعرف أن المهاجرين لا يصبحون حقاً مواطنين في عقليتهم لبلدهم المضيف إلاّ مع الجيل الثاني. وفي ما يتعدّى هذه الإمكانات التطورية، لا يمكن لأسطورة الظهور الفجائي للإنسان الجديد أن تكون سوى وهم.

ولئن اعتبرنا أعمال فرويد، لا سيما مستقبل وهم وقلق في الحضارة وأعمال ميلاني كلاين حول الغيرة، فإن تصوّرنا للإنسان يبدو متشائماً للوهلة الأولى. يرى فرويد[١٢] أنّ مظالم ستستمر وأن العداء الناجم عن الحسد والتنافس الاقتصادي والجنسي سيتواصل، مهما

كانت ظروف الحضارة وشروطها. «ومن جهة ثانية هل يمكن إلغاء هذا الامتياز الأخير يجعل الحياة الجنسيّة حرة تماماً، وبالتالي بإلغاء الأسرة، هذه الخلية المولّدة للحضارة، بينما لا يبدو ثمة شيء يفسح المجال أمام توقّع الدروب الجديدة التي يمكن للحضارة أن تختارها من أجل تطوّرها. وفي كل حال، لا بدّ من توقع الأمر التالي: مهما تكن الطريق التي تختارها الحضارة، فإن السمة الهدّامة للطبيعة البشرية (العدوانية) ستسير وراءها دائماً»[٩٥]. يبدو هذا المنظور، بالحري، واقعياً ومضاداً لتفاؤل رائج ورخيص. إنه خليق بأن يستثير حسّ المسؤوليات، خصوصاً بالنسبة إلى حركات عنفنا وغضبنا وحقدنا وتهديمنا، وربما على هذا المستوى بالذات، يكون للتحليل النفسي إسهام كبير يمكنه تقديمه لحضارة متوازنة وصحيّة؛ فبدلاً من كبت واستبعاد الظواهر المقلقة، فلنحاول فهمها، وأن نعيش مع الشيطان وأن نستعمل هذا الفهم حتى لا يكون ثمة انفجار أخطر. إن النظر إلى المسائل مواجهة يسبق إمكان السيطرة عليها.

وبلا أي ريب، يكنّ التحليل النفسي احتراماً عميقاً للفرد ويحمل شكاً تجاه الحلول الشاملة، الجماعية؛ إنه يؤمن بالتقرير الذاتي وبولاء الشخص تجاه الآخر. لكنّه يعلم أيضاً أنّ كل هذه القيم مهدّدة في العمق من جانبنا، من جانب المتعصّب المقيم في كل منّا...

(١) J. B.S. HALDAN, *The inequality of Man and other Essays*, Philadelphia, R. West, 1932.

(٢) A. KOESTLER, *Janus, Esquisse d'un système*, Paris, Calmann-Lévy, 1979 (orig: 1978).

(٣) التعصّب (من اللاتينية *fanum, fanaticus* = الهيكل): «هو المبالغ في حماسه لدين أو لرأي» (راجع: *Nouveau petit Larausse illustré*, في «Fanatique 1958, p. 398).

(٤) *Le Robert*, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris, Société du Nouveau Littré, 1969, t. II, p. 831.

(٥) نستعمل هنا كلمة Croyance في أوسع معانيها؛ إذ يمكن أن ينظر للدين أو لكل فكروية (أيديولوجيا) أخرى، بوصفها اعتقادات، من الزاوية التحليلية النفسية ومن حيث وظائفها الاجتماعية.

(٦) A. Koestler, *Janus ..., op. cit.*

(٧) L. BOLTERAUER, «Der Fanatismus», in *psyche*,, vol. XXIV, 1975, pp. 287-315.

(٨) E. BERGLER, *The Psycology of Gambling*, New York Int. Univ. Press, 1970 (orig. 1958).

(٩) S. FREUD, *Malaise dans le Civilisation* (1930), Paris, P.U.F., 1971. Cit. p. 88.

ـ فرويد: قلق في الحضارة، ترجمة ج. طرابيشي، دار الطليعة، بيروت (م.م.).

(١٠) J. BECKER, *Hitler's Children*, London, Michael Joseph, 1977.

(١١) Michaël «Bommi» BAUMANN, «The mind of a

german terrorist», in *Encounter*, Sept. 1978, p. 86.

S. FREUD, *Formulations concernant les deux prin-* (١٢)
cipes du fonctionnement mental (1911), Gesammelte Werkc, vol. VIII, p. 230-238; London Imago, vol. XII, p. 213-226.

M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classi-* (١٣)
que, Paris, Gallimard, 2ᵉ éd. 1972, p. 578.

S. FREUD, *Totem et Tabou* (1912-1913), Paris, (١٤)
Payot, 1973.

(١٥) إننا بالطبع لا نتجاهل أن المقصود، في رأي كتّاب هذه المدرسة، هو حسد أولي وليس انزياحاً؛ غيرة أولية بإزاء قدرات الأم، يشعر بها الولد المحروم، العاجز، المتروك لأقداره

S. FREUD, «Manuscrit N.» (1897), in *La Naiss-* (١٦)
ance de la Psychanalyse. Lettres à wilhelm Fliess.. Notes et Plans (1887-1902), Paris, P.U.F., 1956, p. 183-186, cit. p. 186.

S. FREUD, *La Sexualité dans l'étiologie des név-* (١٧)
roses (1898), Gesammelte Werke, vol. I, P. 491-516; London Imago, vol. III, P. 259-285. (Par de trad. franç).

S. FREUD, *Trois essais sur la théorie de la Sexuali-* (١٨)
té (1905), Paris, Gallimard, 1968, cit. p. 70.

S. FREUD, «La morale sexuelle civilisée et la (١٩)
maladie verveuse des temps modernes» (1908), *in La Vie Sexuelle*, Paris, P.U.F., 1969, . 28-46.

S. FREUD, *Totem et Tabou*, op. cit. (٢٠)

S. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, op. cit. (٢١)

S. FREUD, «Pourquoi la Guevre?» (1933), in *Rev.* (٢٢)

Franç. de pscychanal, vol. XXI, 1957, p. 757-768.

(٢٣) التشديد لنا.

(٢٤) S. Freud, *Malaise dans la Civilisation,* op. cit., cit. p. 44-45.

(٢٥) S. Freud, *Abrégé de Psychanalyse* (1940), Paris, P.U.F., 1964, cit. p. 55-56.

(التشديد لنا)

(٢٦) التشديد لنا.

(٢٧) فرويد، مستقبل وهم، دار الطليعة، بيروت:
S. Freud, *L'Avenir d'une illusion,* (1927), P.U.F., 1971, cit. p. 8-11.

(٢٨) من الواضح أنّ «الجنس» يُفهم حسب المفهوم الفرويدي الشامل للجنسية الطفلية (ملذات الطفولة الشبقيّة) التي تحاربها التربية في بعض أشكالها؛ والشامل في الوقت نفسه لبعض تجلّيات الغذائية وتظاهراتها.

(٢٩) S. Freud, *L'Avenir d'une illusion,* op. cit. p. 57.

(٣٠) ID., *Ibid.*, p. 14 sqq.

(٣١) التشديد في الأصل.

(٣٢) B. Grunberger, «Situation analytique et processus de guérison» *in rev. Franç. de psychanal.*, vol. XXI, 1957, p. 375-458, cit. p. 415.

(٣٣) N.O. Brown, *Life against Death. The Psychanalytic meaning of history,* Middletown, conn., Weslayan Univ. Press, 1959, cit. p.1.

(٣٤) التشديد لنا على طول الاستشهاد.

(٣٥) S. Freud, *Malaise dans la Civilisation,* op. cit., . 77.

(٣٦) التشديد لنا.

S. Freud, *Malaise dans la Civilisation*, op. cit., (٣٧)
p. 68.

Id., *ibid.*, cit. p. 37. (التشديد لنا) (٣٨)

F. Nietzsche (1882): *Die Fröhliche Wissenschaft* (٣٩)
(«La gaya Scienza»), Stuttgart, A. Kröner, 1950.
(Cit. Sektion 290, p. 191).

W. Reich, *La Psychologie de masse du Fas-* (٤٠)
cisme, Paris, Payot, 1972 (orig. 1933).

(٤١) التشديد لنا.

S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., cit. (٤٢)
p. 16.

G. Roheim, *Origine et fonction de la Culture*, (٤٣)
Paris, Gallimard, 1972 (orig. 1943).

(٤٤) التشديد لنا.

S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., cit. (٤٥)
p. 8-9.

S. Freud, *Totem et Tabou*, op. cit. (٤٦)

S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., (٤٧)
p. 74.

F. Kafka, *Lettres à Ottla et à la famille*, Paris, (٤٨)
N.R.F., Gallimard, 1974.

S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, op. cit., (٤٩)
p. 84 et 91.

(٥٠) التشديد في الأصل.

S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*,, op. cit., cit. (٥١)
p. 17.

H. Marcuse - *La fin de l'Utopie*, Delachaux et (٥٢)
Niestlé / Le Seuil, 1968, (orig. 1967); - *Contre-révolution et Révolte*, Paris, le Seuil, 1973, (orig. 1972); - *Eros et Civilisation*, Paris, Ed. de

Minuit, 1968, (orig. 1955).

(٥٣)أنظر أيضاً:

- P. Roazen, Erik Erikson, New York, the Free Press, 1976, p. 176.

(٥٤) S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., cit., p. 76-77.

(٥٥) S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., p. 18.

(٥٦)سفر الرؤيا، XXI، ١ ـ ٥.

ترد في كتب أخرى من التوراة مقاطع عائلة بشكل مألوف (لا سيما سفر أشعيا، LXV، ١٧ وII سطرس، III، ١٣).

(٥٧) A.J. Ferreyra *Family Myth and Homeostasis;* cité selon M. Selvini Palazzoli, L. Boscolo et al , *Paradoxes et Contre-Paradoxes*, Paris, éd. E.S.F., 1975, p. 82.

(٥٨) L Rangell, «Psychoanalytic perspectives leading currently to the syndrome of the compromise of integrity», in *Int. J. Pshycho-Anal.*, vol. LV, 1974, no. 1, p. 3-12.

(٥٩) Michaël «Bommi» Baumann, «The mind of a german terrorist», in *Encounter, po.cit.*, p. 81-88

(٦٠)يمكن قول الشيء ذاته، بكل تأكيد، عن غيرة الرجال من قدرات النساء الإنجابيّة.

(٦١) A. Camus, *Les Justes*, Paris, Gallimard, 1950.

(٦٢) F. Durrenmatt, «Le mariage de M. Mississipi», in *l'Avant-scène*, «Fémina-Théatre», no 232 du 1er déc. 1960 (orig. 1952).

(٦٣) E. Hoffer, *Une foi aveugle*, Nouveaux Hori-

zons, Paris, 1966, (1ère éd. 1959) cit. p. 58.

(٦٤) التشديد لنا.

(٦٥) A. De Tocqueville, *De l'état de la société en France avant la révolution de 1789.* Cité selon É. Hoffer, op. cit.

(٦٦) S. Friedlander, «La solution finale». in A. Besançon L'histoire psychanalytique, Paris! La Haye, Mouton, 1974.

(٦٧) G. Devereux, «L'envoûtement chez les Indiens Mohave», in *Journal de la Société des américanistes de Paris,* vol. XXIX, 1937, p. 401-412.

(٦٨) S. Freud, *L'Avenir d'une illusion,* op.cit., p. 43.

(٦٩) D. Anzieu. «Rationalité dans la théorie et dans la pratique de la psychanalyse», in *Raison présente,* 1978, no 46, p. 9-20.

(٧٠) A. Kostler, *Janus...,* op. cit.

(٧١) Voir A. Haynal, *Le sens du désespoir. La problématique de la dépression dans la théorie psychanalytique,* Paris, P.U.F., 1976.

Hilflosigkeit: العجز الأساسي، «تصاغر» الطفل

(٧٢) S. Freud, *Malaise dans la Civilization,* op. cit.

(٧٣) Cité selon É Hoffer, *Une foi aveugle, op. cit.,* p. 175.

(٧٤) J. Poirier, «Les mouvements de libération mythiques aux Nouvelles Hybrides», in *Journal de la Société des océanistes,* vol. v., 1949, p. 97-103.

(٧٥) G. Bychowski, *Dictators and disciples from Caesar to Stalin A Psychoanalytic Interpretation*

of history, New York, Int. Univ. Press, 1969 (orig. 1948).

N. Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, (٧٦)
op. cit.

C.M. Turnbull, *Un peuple de fauves*, Paris, (٧٧)
Stock, 1973, (orig. 1972).

(٧٨) التشديد لنا.

S. Freud, *Josef Popper - Lynkeuse et la* (٧٩)
théories des rêves (1923), vol. XIII, p. 357. - *Ma rencontre avec Josef Popper-Lynkeus* (1932), London, Imago, vol. XIX, p. 261; vol. XVI, p. 261, vol. XXII, p. 219.

S. Freud, *Ma rencontre avec Josef Popper-Lynk-* (٨٠)
eus, op. cit., p. 224.

S. Freud, «La perte de la réalité dans la névrose (٨١)
et dans la psychose, (1924), in *Névrose, Psychose et Perversion*, Paris, P.U.F., 1973, P. 299-303, cit. p. 301.

B Pascal, *Pensées*, Paris, Flammarion éd. de (٨٢)
1670, p. 165.

J.L. Talmon, *Les origines de la démocratie totali-* (٨٣)
taire, op. cit.

ID., Ibid., p. 5. (٨٤)

J.L. Talmon, *Les origines de la démocratie totali-* (٨٥)
taire op. cit., p. 80-82.

ID., Ibid., p. 126. (٨٦)

E.H. Erikson, *Luther avant Luther*, Paris, (٨٧)
Flammarion, 1968, (orig. 1958).

M Klein, «On identification», in M. Klein, P. (٨٨)
Heimann et R.E. Money-Kyrle (édit.), *New*

Directions in psychoanalysis, Londres, Tavistok publ., 1955, p. 309-345, cit p 311.

(٨٩) É. Hoffer, *Une foi aveugle*, op. cit., p. 136.

(٩٠) K. Popper. - *La connaissance objective*, Paris, P.U.F., 1978 (orig. 1972). - *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.*(orig. 1935)*

(٩١) Cité selon J.L. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*, *op. cit.*, p. 33.

(٩٢) D. Holbrook, *The Mosks of Hate. The problem of false solution in the culture of an acquisitive society*, Oxford / New York, Pergamon Press, 1972.

(٩٣) S. Freud, *Malaise dans la Civilisation*, op. cit., p. 67.

(٩٤) ID., Ibid., cit. p. 67-68.

إن التعصُّب مفهوم من القرن الثامن العشر، وقد جرى وضعه للتنديد بتزمّت ديني؛ وساد الاعتقاد أنه سيزول مع زوال ذلك التزمُّت. فلم يحصل شيء من ذلك، وهذا دليل على أنه غير موجّه فقط لحل مُسألة دينية تماماً، بل يغطي حاجات الإنسان الأشدّ تعقيداً وتستراً.

فهل التحليل النفسي قادرٌ، اليوم، على تنويرنا في هذه المسألة المقلقة، مسألة التعصُّب أو التزمُّت؟

وهذا الكتيّب يحاول كشف جوانب التعصُّب المرتبطة باللاوعي. وبالطبع، يقف التحليل النفسي عند هذا الميدان الخاص به، وبالتالي يستدعي اعتبارات أخرى متممة: اعتبارات تاريخية، اجتماعية، ثقافية.

ISBN: 1 85516 705 0

دار الساقي
DAR AL SAQI
26 Westbourne Grove London W2 5RH